Clásicos del pensamiento

Etica eudemia

ARISTOTELES

Edición y material didáctico: RAFAEL SARTORIO

Alhambra

GRUP
Πάντα ῥεῖ

La historia de la Humanidad es la historia de sus ideas. Ideas elaboradas, principalmente, por los filósofos, esos hombres a los que familiarmente llamamos pensadores.

Enseñar a leer filosofía es una tarea por hacer. Por eso aparece una nueva colección en la que pretendemos fundamentalmente estos dos objetivos:

que cada libro sea autosuficiente, es decir, que se encuentren en él resueltas las dudas que surjan, a través de un *léxico específico, dossiers informativos* **y repetidas y abundantes** *notas* **a pie de página;**

que cada libro sea una guía para el lector, y para ello se afronta la reflexión a que invitan los ensayos filosóficos por medio de *ejercicios* **o** *pautas de lectura* **y** *documentos* **sobre el autor y su obra.**

ETICA EUDEMIA (Libros I, II y VIII)

En el principio fue Aristóteles: El filósofo por antonomasia, maestro de los que saben, fundador de ciencias, padre de la filosofía occidental...

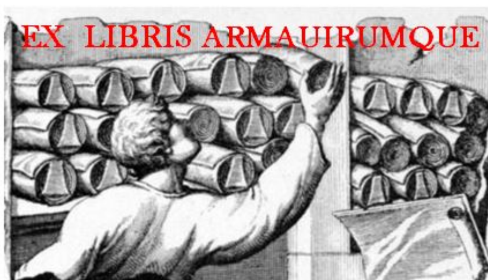
Pero Aristóteles no está al principio, sino al final. Su figura, todo lo gigantesca que se quiera, se perfila sobre el fondo de Platón, Sócrates y los presocráticos. En su ética se aúna lo mejor del espíritu griego: el naturalismo, la atingencia a los hechos observados, el esfuerzo por entender la acción humana en su singularidad, la búsqueda de la felicidad como fin último de la vida.

La gran cantidad de obras que acerca de la Etica Eudemia se suceden, y los trabajos más recientes —de acuerdo, por otra parte, con el criterio prevaleciente en la antigüedad greco-latina— tienden a subrayar el carácter imprescindible de esta Etica para el cabal conocimiento de la teoría moral aristotélica. Aspectos que a lectores de otras épocas pudieron pasar desapercibidos nos resultan hoy del mayor interés: reflexionando sobre algo tan concreto y cercano a las aspiraciones de todos, como es la búsqueda de la felicidad, Aristóteles aplica un refinado instrumental crítico que convierte al texto en modelo insuperable de análisis conceptual.

RAFAEL SARTORIO

Alhambra
Divulgación y Ensayo

ARISTOTELES



ETICA EUDEMIA

Edición y material didáctico:
RAFAEL SARTORIO

Alhambra

COORDINACION:
LLATZER BRIA e
HILARI ARNAU

GRUP
Πάντα ῥεῖ

Primera edición, 1985
Reimpresión, 1988

España:

28001 Madrid. Claudio Coello, 76

México:

03100 México, D. F.
Editorial Alhambra Mexicana, S. A. de C. V.
Amores, 2027. Colonia del Valle

Delegaciones en España:

08008 Barcelona. Enrique Granados, 46
48014 Bilbao. Iruña, 12
15005 La Coruña. Pasadizo de Pernas, 13
18009 Granada. Pza. de las Descalzas, 2
28002 Madrid. Saturnino Calleja, 1
35003 Las Palmas. Tomás Morales, 48
38004 Santa Cruz de Tenerife. General Porlier, 14
41012 Sevilla. Reina Mercedes, 35
46003 Valencia. Cabillers, 5
47013 Valladolid. Julio Ruiz de Alda, 10
50005 Zaragoza. Concepción Arenal, 25

Representantes:

33006 Oviedo. Lord Book, Librería - Distribuidora
Baldomero Fernández, 7

07010 Palma de Mallorca. D. Francisco Molina
Francisco Suau, 14

Distribuidor exclusivo en Argentina:

Distribuidora Yenny
Avda. Rivadavia, 3860
1.204 Buenos Aires

nc 13060090

ISBN 84-205-1141-2

Depósito legal: M - 27468 - 1988

Cubierta: Estudio Enlace, S.A.
Fotocomposición: A. G. Fernández
Papel: Kanguros
Encuadernación: Gómez Pinto, S.A.

Impreso en España - Printed in Spain

Lavel, S.A. - Los Llanos, nave 6 - Humanes (Madrid)

INDICE

AGRADECIMIENTOS

Los agradecimientos pueden parecer al presunto lector algo formularios y perfectamente prescindibles. ¿A quién interesará, en efecto, que Guillermo Serés —a quien ni una cátedra ha logrado arrebatar su lucidez— revisó de manera minuciosa e inflexible el texto castellano de la traducción; que Francisco Jiménez —doctor en Pedagogía y excelente profesor, sin embargo—, me ha ayudado con sus valiosas apreciaciones relativas a cuestiones didácticas; que mi reconocimiento a Francisco Anguera no se circunscribe a su inteligente y generosa ayuda en este trabajo; o que, por último, mi deuda de gratitud para con Carmen Cervera no es sólo intelectual?

Para el autor, sin embargo, esta página es muy importante; y los que en ella aparecen figuran no tanto a título de causa eficiente como de causa final.

PRESENTACION

LEER A ARISTOTELES

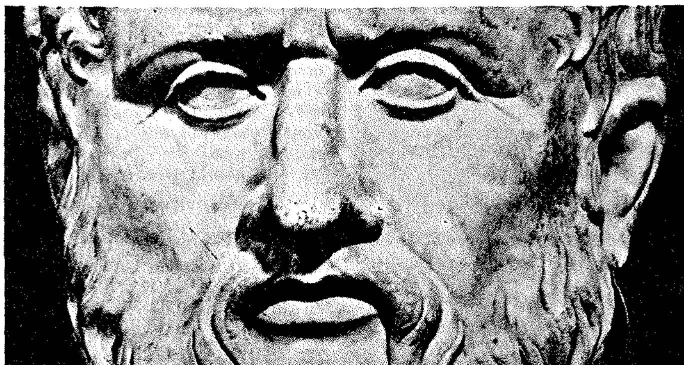
A pesar de —o acaso por— haberse mantenido por tanto tiempo vigente una filosofía que quiso remontar a él su fundación, Aristóteles es, entre nosotros, un desconocido. Esto, que puede parecer una boutade *, no es sino un hecho: a la escasa en cantidad —nada diremos de la calidad— bibliografía en castellano sobre Aristóteles, se añade la inexistencia en nuestro idioma de una versión de todas sus obras de acuerdo a las exigencias de la crítica moderna*[1] *(lo cual contrasta, dicho sea de paso, con las varias y cuidadosas versiones existentes en lengua inglesa, francesa y alemana y la abundantísima bibliografía, en especial inglesa, sobre temas aristotélicos, que refleja el enorme interés con que se sigue considerando allí la obra aristotélica).*

De modo que, si los hechos negativos mencionados se nos admiten como prueba, Aristóteles debe ser poco y mal conocido. Y, por otra parte, es difícil, en su caso, evitar el malentendido: contribuye a él aquel viejo tópico: el pensamiento de Aristóteles se encuentra en la base de nuestro sistema conceptual y ha pasado a formar parte del sentido común de Occidente. Como casi todo lugar común, se trata de una verdad a medias, esto es, casi una perfecta tergiversación (los tópicos filósofos suelen, desde luego, ser más torpes que los tópicos comunes): «Occidente» —no es que sepamos muy bien qué quiere decirse con ese término; maticemos: el Occidente filosófico— no ha

[1] *Con la excepción de algunas obras sueltas como la* Retórica *y la* Política *en las ediciones del I. E. P., y la* Metafísica Poética y el Organon, *de Ed. Gredos.*

sido jamás aristotélico, en el mismo sentido en que no fue nunca cristiano[2].

Aristóteles fue descubierto en Occidente en el siglo XIII, *en buena parte a través de los comentaristas árabes. Entonces es fragmentariamente conocido y, generalmente, contaminado por posiciones e interpretaciones bien ajenas a él. Los filósofos*



Aristóteles fue discípulo de Platón hasta que, a sus cincuenta años se separa, y hace una estricta crítica de algunas de las ideas de su maestro. De todas formas, la filosofía griega queda plasmada por la obra de estos tres nombres: Sócrates, Platón y Aristóteles.

cristianos, como antes los árabes, no podrán armonizar fácilmente al filósofo con la doctrina cristiana y se verán obligados a admitir dos esferas del conocimiento autónomas y contrapuestas: la de la revelación cristiana y la del saber filosófico-aristotélico (Siger de Bravante).

Tomás de Aquino intenta la síntesis: un Aristóteles «santificado» aporta argumentos, conceptos, léxico, pero la partida se juega en otro lugar: en palabras de J. Sábada, la pasión judeocristiana se encaja por segunda vez en moldes griegos; pero si cierto pensamiento griego se introduce en el corazón del cristianismo, quien domina es la teología; la filosofía es su sierva, algo añadido. De todos modos, el sistema no se sostiene: tras la condena eclesiástica de las tesis de Tómás de Aquino por ave-

[2] *Según la expresión de* GUIGNEVER, *Ch.:* El cristianismo antiguo, *F. C. E., Méjico, 1973.*

rroistas, será luego rehabilitado hasta convertirse en el «doctor angélico»; pero ya Ockham ha lanzado desde dentro su demoledora crítica preanunciando el furor antiescolástico del Renacimiento.

La evolución de la ciencia moderna con Galileo y el Método experimental y su «traducción» filosófica en Descartes dan la puntilla a ese cierto aristotelismo tomista[3].

De modo que relativa y, en todo caso, muy matizada e indirecta, aparece la influencia de Aristóteles en la evolución de la filosofía occidental, a pesar de cierto «hábito de la reverencia» en algunos filósofos posteriores... y en todos los manuales de historia de la filosofía.

En lo que aquí nos atañe, Aristóteles elabora la primera reflexión sistemática sobre la moral. Si la filosofía es hija de la ciudad, la ética lo es de su declive. El marco político que dio vida a la moralidad clásica empieza a disolverse en la corriente del helenismo. Pero Aristóteles sigue siendo ciudadano de la polis —al menos, de su horizonte conceptual—. Frente al rechazo de la política en las filosofías epicúrea y —en la primera fase, en particular— estoica, que no tardarán en imponerse, defiende la naturaleza social del hombre y la incardinación de la ética en la política; entiende la felicidad en los términos de la eudaimonía clásica; procura acomodarse en su investigación al examen de las opiniones corrientes de su tiempo; ahí, sobre todo, se mantiene fiel al concepto clásico —y hasta heroico— de la virtud.

El ámbito en que la especulación aristotélica se mueve y la problemática en que se sitúa nos quedan, pues, bien alejados (aunque los retales de aristotelismo con que se han confeccionado algunas prendas de tonos más bien grises hayan acabado por sernos tan familiares que los hayamos podido confundir con la genuina túnica, creyéndonos en posesión del legado aristotélico).

La lectura directa del filósofo, despojado de interpretaciones más o menos rutinarias o convencionales, mostrará lo gratuito de aquella pretensión, acercándonos, al mismo tiempo, al espí-

[3] *Como no puede ser de otra manera, simplificamos enormemente un desarrollo que no aparece tan lineal: aún los pensadores del* XVI *y* XVII *están influidos en cierta medida por la escolástica. Pero la perspectiva es radicalmente distinta.*

ritu, la lozanía y el rigor de sus planteamientos. Leer a Aristóteles sigue siendo, como a través de los siglos, un ejercicio intelectual estimulante, sugeridor y fructífero.

Acaso cabría concluir, como se suele, poniendo de relieve la actualidad —que resulta ser «rabiosa», a menos que uno se contenga— del tema o subrayar el carácter interesante y útil del contenido de la obra que sigue. (¡No estamos haciendo arqueología!)

Pues bien, dejando de lado la cuestión de lo útil (la idea de filosofía es muy elevada y no debe ponerse en relación con la de utilidad, diría Aristóteles), la lectura de esta obra puede resultar inevitablemente anacrónica: ése es uno —y no el menor— de sus méritos. Las experiencias intelectuales y las expectativas vitales del lector moderno son bien distintas a las de un griego del siglo IV*: la misma distancia que va de la tragedia griega a la televisión.*

Digámoslo sin rodeos: Aristóteles —el Aristóteles que nos queda— no es un escritor ameno y gratificante que despierte sin más el interés (como puede serlo Platón, Hegel o Nietzsche, por tan distintos motivos y estilos). Ni la E. E. provocará, a buen seguro, arrebatos de entusiasmo en el lector; se trata de un libro de no muy fácil lectura (lo que justifica, digamos de paso, la cantidad y extensión de las notas que pretenden ser aclaratorias de verdad, ofreciendo en ellas los esquemas de argumentos y señalando sus posibles vicios, procurando clarificar las ideas oscuramente expresadas y añadiendo comentarios que permitan seguir el hilo de la exposición), pero esa relativa dificultad, expresión de una inusual densidad de contenido, es lo que le constituye en ejemplo incomparable de texto filosófico. El esfuerzo intelectual que requiere por parte del lector es ya toda una propedéutica filosófica. Reflexionando sobre algo tan concreto y cercano a los intereses y aspiraciones de todos, Aristóteles aplica un instrumental de conceptos que convierten el texto en modelo insuperable de análisis conceptual. En ello reside su mayor virtud pedagógica y acaso a través de ella se consiga lo que debe ser programa mínimo de un curso de Filosofía: aprender a leer, desarrollar el placer por el texto filosófico (placer distinto al del texto literario), gozar del trabajo del concepto que depura el lugar común hasta elevarlo a conocimiento, dis-

frutar con el espectáculo de la voluntad de sistema que se abre paso a través de los obstáculos que los hechos le enfrentan, indagar en la génesis del argumento sutil que pretende haber alcanzado la certeza... familiarizarse, en fin, con un universo conceptual distinto.

Quien consiga desarrollar esa sensibilidad va a quedar fascinado por la obra aristotélica; y sabrá apreciar, a través de esa frialdad de ánimo con que Aristóteles hace el catálogo, por ejemplo, de los inconvenientes o ventajas de haber nacido, por debajo de la seguridad que busca poner límites al sinsentido, el espíritu del griego que no renuncia a la tragedia: su filosofía es, entonces, «una cuerda tendida sobre el abismo que sólo un argumento —a veces bien débil— sostiene». Quien la recorre llega a sentir como nunca la experiencia del vértigo.

CRONOLOGIA

Filosofía	*Cultura y Sociedad*	*Aristóteles y su época*
384: Nacimiento de Aristóteles.	**384:** Nacimiento de Demóstenes.	Situación en Grecia en el momento del nacimiento de Aristóteles. **Político-social:** Sociedad esclavista, con predominio en casi todas las Ciudades-estado de cierta burguesía comercial que ha desplazado a la antigua nobleza terrateniente. Gran auge del comercio, potenciado por existencia de factorías y colonias. División entre Ciudades-estado con enfrentamientos constantes entre Esparta-Atenas-Tebas y sus aliados (a veces forzados), con hegemonía alternativa hasta el agotamiento de los tres Estados (situación que sabrá aprovechar Macedonia). **Cultura:** Fin de la sofística y del esplendor de la ilustración ateniense (muerte de Gorgias, Hipócrates...). Pero Atenas sigue siendo foco de atracción cultural: escuelas de retórica: Isócrates, Esquines. **Filosofía:** Tras la muerte de Sócrates, hacen su aparición las llamadas escuelas socráticas «menores»: cínicos, megáricos, cirenaicos. Pero la figura central de la primera mitad de siglo es, naturalmente, Platón y la Academia, a la que se dirigirá Aristóteles al contar diecisiete años.

Filosofía	*Cultura y Sociedad*	*Aristóteles y su época*
	382: Nace Filipo	
380: Muerte de Gorgias.	**380** (circa): Diálogos de madurez de PLATÓN: *Fedón, Fedro, República.*	
377: Muerte de Hipócrates.	**377:** Fundación de la Segunda Liga Délica, con el objeto de defenderse de las violaciones del tratado de paz por parte de Esparta	
	375: JENOFONTE: *Anábasis.*	
	371: Victoria de los tebanos, mandados por Epaminondas, sobre Esparta en Leuctra. Es la primera derrota de la infantería espartana. Significa el comienzo de la decadencia de Esparta. Los tebanos liberan Mesenia y Arcadia.	
370: Muerte de Leucipo. Muerte de Demócrito.		
369: PLATÓN: *Parménides, Teeteto, Sofista.* Primer viaje a Siracusa (Sicilia), donde llega al trono Dionisio el joven.	**369:** Alianza de Esparta y Atenas contra Tebas.	
		367: Aristóteles en Atenas: Tal vez consecuencia de luchas por el poder en Macedonia, Aristóteles es enviado a Atenas. Ingresa en la Academia, escuela filosófica e institución de cultura superior.
365: Nacimiento de Pirro. Muerte de Antístenes.		

Filosofía	Cultura y Sociedad	Aristóteles y su época
	362: En Mantinea los tebanos vencen a los espartanos y atenienses. *Mantinea* significa la decadencia de los tres Estados, que quedan a merced de Macedonia. Aristóteles, consciente del fracaso de su *maestro*, será siempre escéptico respecto a las utopías políticas. Adoptó una actitud hacia lo político empirista y ecléctica.	
361: PLATÓN: *Timeo*, *Leyes*. Segundo viaje a Siracusa y nuevo fracaso al querer llevar *a la práctica* su *utopía política*.		
	359: Filipo II, rey de Macedonia. JENOFONTE: *Las helénicas*.	
	358: Se consigue la unión del Estado macedónico.	
	356: Nace Alejandro.	
	354: Muere Jenofonte.	
	352: Conquista de Tesalia por los macedonios. Derrota de Filipo en las Termópilas por atenienses y espartanos.	
	349-348: DEMÓSTENES: *Primera filípica* (exhortando a los atenienses a prestar ayuda a Olinto). Filipo conquista Olinto (ciudad aliada de Atenas), en la Calcidia.	

Filosofía	*Cultura y Sociedad*	*Aristóteles y su época*
		347: Muerte de Platón: Espeusipo, primer escolarca de la Academia. Aristóteles rompe con la Academia y pasa a Aso, junto a Hermias (¿o fue su alejamiento de la Academia anterior a la muerte de Platón y hay que pensar en un distanciamiento ya en vida entre maestro y discípulo?).
	346: Paz de Filócrates, entre Atenas y Macedonia. Filipo es admitido en la anfictionía (organismo político-religioso que decidía en los asuntos de la Grecia Central. En Atenas se enfrentan Demóstenes, propugnando la lucha contra el bárbaro Filipo, e Isócrates, partidario de la unión panhelénica contra los persas (bajo la dirección macedónica).	
	345: Hermias asesinado, Aristóteles huye a Mitilene.	**345:** Año en que Aristóteles se dedicó a las investigaciones zoológicas y botánicas (observaciones sobre fauna marina). Aristóteles se casa con la sobrina de Hermias.
344: Aristóteles en Lesbos.		
	343: Aristóteles, preceptor de Alejandro. DEMÓSTENES: *Segunda filípica.*	**343:** Poseemos escaso conocimiento de este periodo y de las relaciones preceptor/discípulo.
	342: Filipo conquista toda la Tracia.	
341: Nace Epicuro en Samos.	**341:** DEMÓSTENES: *Tercera filípica.*	

Filosofía	*Cultura y Sociedad*	*Aristóteles y su época*
	340-320: Historias de Éforo y Teopompo.	
	340: DEMÓSTENES: *Cuarta filípica.*	
339-315: Jenócrates, escolarca de la Academia.		
338: Muerte de Isócrates.	**338:** Batalla de Queronea, victoria de la caballería macedonia mandada por Alejandro. Empieza el Helenismo.	
336: Nace Zenón de Citio, fundador del estoicismo.	**336:** Muere Filipo asesinado. Alejandro rey de Macedonia, veinte años de edad (356-336).	
335: Segunda estancia de Aristóteles en Atenas. Fundación del Liceo.	**335:** Destrucción de Tebas. Alejandro sofoca la rebelión de Tebas y Atenas.	**335:** Momentos de mayor actividad intelectual de Aristóteles. Liceo y Academia rivalizan en importancia.
	334: Empieza la campaña persa: batalla de Granico, venciendo a los sátrapas de Asia Menor.	
	333: Alejandro dueño de Persia, tras la batalla de Isso, sobre Darío III.	
	332: Alejandro en Egipto. Fundación de Alejandría. Sometimiento de Mesopotamia.	
	331: Batalla de Gaugamela. Alejandro es aclamado rey de Asiria.	

Filosofía	*Cultura y Sociedad*	*Aristóteles y su época*
330-232: Cleantes.	**330-262:** MENANDRO: *La comedia nueva.* Alejandro incendia Persépolis, en venganza de la destrucción de la Acrópolis por los persas en 480. Fin de la campaña panhelénica. Licenciamiento de las tropas de Alejandro.	
	328: Alejandro introduce el ceremonial de la corte persa (postración ante el rey).	**328:** Ejecución de Calístenes, sobrino de Aristóteles. La actitud bárbara de Alejandro provoca fuerte oposición entre su séquito. Alejandro hará ejecutar a algunos de sus colaboradores. Entre ellos, Calístenes, sobrino de Aristóteles. Tal vez el silencio que Aristóteles guarda en su obra respecto a Alejandro sea consecuencia de esta ejecución.
327: Epicuro sigue las enseñanzas de Nausífanes.	**327-325:** Expedición a la India.	
	326: Creación de un sistema unificado monetario. Fundación de decenas de ciudades a lo largo del imperio, con el fin de ser centros de difusión de la cultura griega. El griego se convierte en lengua universal: Koiné dialectós. Construcción de vías de comunicación y canales de riego.	
325: Muerte de Diógenes.		

Filosofía	Cultura y Sociedad	Aristóteles y su época
	324: Proyecto de fusión entre griegos y persas. Alejandro se casa con varias princesas, y en Susa se celebran bodas entre soldados macedonios y muchachas persas. Se concede a los persas igualdad de derechos.	
	323: Muerte de Alejandro a los treinta y tres años. Sublevación de Atenas contra el dominio de Macedonia. Antípatro sofoca la rebelión (guerra Lámica). Grecia queda ocupada por guarniciones macedónicas.	**323:** Aristóteles se refugia en Calcis. La exaltación de los sentimientos antimacedónicos hace que Atenas no sea lugar seguro para Aristóteles, sospechoso de macedonismo.
		322: Muere Aristóteles a los sesenta y dos años.

1 *Vida de Aristóteles: Fuentes y referencias*

«Aristóteles fue el hijo de Nicómaco, el cual remontaba su genealogía y su profesión hasta Macaón, el hijo de Esculapio. Su madre, Festia, descendía de uno de los colonizadores que dejaron los asentamientos de Calcis para dirigirse a Estagira. Aristóteles nació en la 99 olimpiada, siendo Diotrepes arconte en Atenas (384-383). Por tanto, era tres años mayor que Demóstenes [1]. Durante el arcontado de Policelo (367-366), tras la muerte de su padre, se dirigió a Atenas a la edad de dieciocho años [2]. Ingresando en la Academia Platónica, pasó en ella un periodo de veinte años. A la muerte de Platón, en el arcontado de Teófilo (348-347), se dirigió hacia Atarnea, ciudad de la que Hermias era tirano. Tras pasar tres años junto a éste, durante el arcontado de Eubulo (345-344), dirigió sus pasos a Mitilene. De allí marchó a la corte de Filipo durante el arcontado de Pitodoro (343-342) y pasó en ella ocho años como tutor de Alejandro.

A la muerte de Filipo (336), volvió a Atenas donde enseñó en el Liceo por espacio de ocho años. En el año decimotercero (de su estancia en Atenas), tras la muerte de Alejandro (923) y durante el arcontado de Cepisodoro (323-322), se refugió en Calcis, donde enfermó y murió a la edad de sesenta y tres años» [3].

[1] Dato inexacto. Demóstenes nació en el mismo año que Aristóteles.

[2] Según la cronología aceptada, acababa de cumplir diecisiete años. Obsérvese que, de acuerdo con el autor de la *Carta*, habiendo nacido Aristóteles en el 384 y llegado a Atenas en el 367, acababa de cumplir los diecisiete años. Tal vez se debería entender «en su décimooctavo año de vida».

[3] HALICARNASO, D. DE: *Epistola ad Ammeneum*, I. Esta *Vita Aristotelis* y todas las

Poca cosa más sabemos acerca de la vida de Aristóteles que lo que la breve nota biográfica de este gramático del siglo I antes de C. nos informa; y el mismo Aristóteles no es muy explícito al respecto: si por él fuera, ignoraríamos hasta el hecho de haber sido preceptor de Alejandro; un acontecimiento de tanta importancia siquiera es mencionado una sola vez a lo largo de su extensa obra.

Las fuentes que poseemos para el conocimiento de su vida pueden ser agrupadas en:

a) Referencias autobiográficas en las obras aristotélicas: ya hemos indicado su escasa inclinación a la autobiografía. Los pocos detalles se refieren casi en exclusiva a algún aspecto de su evolución intelelctual (así, E. N. 1096 a 33 asociación con la Academia Platónica; referencias a Espeusico y Jenócrates, en *Metafísica*, etcétera).

b) Fragmentos de obras perdidas: donde se encuentran referencias a su amistad con Eudemo de Chipre, sus convicciones religiosas, etc.

c) Evidencias documentales: testamento de Aristóteles (preservado por Diógenes Laercio); inscripción referente a la proxemía (decreto honorífico) de su sobrino Nicanor, etc.

d) Versificaciones y cartas de Aristóteles: entre aquéllas, las elegías a Platón y Artemisa y los himnos a Eros y Hermias. Las cartas son, con toda seguridad, falsificaciones procedentes de épocas diversas.

e) Citas y referencias de autores antiguos: éste es el apartado más importante y extenso, pero asimismo el que más dificultades presenta.

Sin adentrarnos en exceso en cuestiones filológicas, dos son las principales «Vidas» o biografías antiguas de Aristóteles

---

que luego se mencionan en: DURING, I: *Aristotle in the Ancien Biographical tradition, Studia el Graeca et latina gotho-burgensia*, vol. 63, núm. 2, Göteborg, 1957.

que poseemos: la de Diógenes Laercio y la de Dionisio de Halicarnaso, que acabamos de reproducir íntegra.

La *Vida* de Diógenes Laercio deriva a su vez de otra anterior perdida, atribuida a Hermipo de Esmirna. Esta (la de Hermipo) y otra, asimismo perdida, conocida como la *Vida* de Ptolomeo-El-Garib (el Extranjero) escrita en la cuarta centuria por un neoplatónico discípulo de Jámblico, son las dos fuentes principales sobre las que se basan todas las «Vidas» posteriores en occidente hasta el siglo XIII (así, de la *Vida* de Ptolomeo derivan la *Vita Aristotelis latina*, etc.).

De modo que no poseemos las más importantes fuentes de las posteriores biografías, aquellas cuyos autores eran cronológicamente más cercanos a Aristóteles y podían haber poseído documentos personales de éste, cartas, opiniones de sus contemporáneos y, sobre todo, conocerían las obras perdidas de nuestro filósofo.

La biografía de Diógenes Laercio (que constituye el capítulo V de sus *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*[4] es poco fiable debido al escaso espíritu crítico con que utiliza materiales de segunda mano, a veces incluso claramente contradictorios: aparte de la principal fuente ya señalada debió consultar epítomes e informaciones procedentes de escuelas hostiles, epicúreos, platónicos, etc.

Suele decirse, en efecto, que Diógenes Laercio es un biógrafo poco escrupuloso. Hay que considerar, sin embargo, cuál era el concepto de biografía —y de historia— para un escritor de fines del siglo II, sometido a «unas reglas del género» donde la verdad y la objetividad (ideas estrictamente modernas, no se olvide) eran, más bien, un efecto de construcción de la obra misma que consecuencia de un tratamiento crítico de las fuentes. Por otra parte, nos hallamos bajo la influencia de la novela helenística, con su atención a lo individual, su interés por lo trivial y prosaico y su fidelidad a ciertos esquemas de organización de los materiales utilizados. Pién-

[4] Traducción castellana en el volumen *Biógrafos griegos*, de Editorial Aguilar.

sese en la proclividad de Diógenes Laercio a suicidar a sus héroes caídos en desgracia (Periandro, Espeusipo, Menipo o el extravagante ejemplo de Dioro Crono, dándose muerte al no ser capaz de hallar solución al enigma lógico que le propone Estilpon). No podemos, por tanto, dar demasiado crédito a la narración del suicidio de Aristóteles.

La *Vida* de Dionisio de Halicarnaso es, como ya se vio, una breve nota cronológica destinada a rechazar la opinión común en la época de la supuesta influencia en la oratoria de Demóstenes de las reglas retóricas establecidas por Aristóteles.

Resumiendo todo lo anterior, citaremos la conclusión a que llega A. H. Chroust, tras el más minucioso estudio de las «Vidas» que conocemos: a pesar de que las *Vitae Aristotelis* dan cierta información sobre su vida y hechos, su verificación resulta muy difícil. En ella hay una *melange* de hechos y ficciones [5].

[5] HERMANN CHROUST, A.: *Aristotle,* vol. II, 249, Routlege & Kegan Paul, Londres, 1973.

2 *Biografía de Aristóteles*

Aristóteles nació entre julio y septiembre del 384, en Estagira, ciudad perteneciente al territorio macedónico. Sin necesidad de remontar su linaje a Esculapio, lo cierto es que sus ancestros fueron griegos. Su padre, médico de cabecera de Amintas II, padre de Filipo de Macedonia, murió siendo Aristóteles muy joven. Este fue educado por Próxeno de Atarnea. Posteriormente, Aristóteles adoptaría al hijo de Próxeno, Nicanor.

Cuando Aristóteles abandona Macedonia para dirigirse a Atenas, corre el año 367. Probablemante no fue sólo un viaje de estudios. Debió salir huyendo de las luchas mortales entre los partidarios de Amintas III y Alejandro II, por una parte, y los de Ptolomeo de Alorus, por otra. Por supuesto, el padre de Aristóteles, Nicómaco, era partidario de Amintas III y pensó que la vida de su hijo podía correr peligro. De hecho, Nicómaco muere al poco de llegar Aristóteles a Atenas.

Aristóteles entra enseguida en la Academia Platónica. «No es fácil entender —apunta Agnes Heller [6] porqué el joven Aristóteles, dotado de ese gran sentido realista propio de su tierra natal..., no acabase bajo la influencia de Isócrates, espíritu concreto y empírico.» Pero no siendo ateniense, las aspiraciones e inquietudes políticas de Isócrates y Esquines difícilmente podían interesarle. Por otra parte, la Academia Platónica se halla en su momento más brillante. Era una verdadera universidad, con su organización, estatutos, aulas, bibliotecas,

[6] HELLER, A.: *Aristóteles y el mundo antiguo*, Ed. 62, Barcelona, 1983.

museo... Aristóteles pasará en ella veinte años. Tal vez estuviese a su cargo un curso de retórica, como señala cierta tradición. El hecho es que a la muerte de Platón, Aristóteles abandona la Academia. Se dirige a Aso (en la Tróade), ciudad gobernada por su antiguo condiscípulo Hermias.

En Aso pasa Aristóteles tres años. Sus observaciones sobre la fauna marina deben datar de esta época.

En el 345 Hermias es asesinado por instigación de Artajerjes III. Aristóteles huye con la sobrina de Hermias, a quien toma por esposa, refugiándose en Mitilene.

Es en el 343 cuando Aristóteles regresa a Macedonia y se instala en la corte de Pela como tutor de Alejandro. Tampoco de esta época y, en general, de las relaciones entre el estadista y el filósofo sabemos gran cosa con certeza. Ni el hecho mismo está fuera de toda sospecha: hay quien piensa que pudiera tratarse de una leyenda posterior inventada con el fin de magnificar a los dos grandes hombres. Leyendas sobre supuestas relaciones entre políticos y filósofos son muy corrientes en la biografía helenística. En todo caso, se trata de una leyenda universalmente aceptada.

Este periodo se cierra en el 334, cuando Aristóteles vuelve a Atenas. Esta su segunda estancia debe haber sido el momento de mayor creatividad intelectual. De esta época data la fundación del Liceo (la escuela tomó su nombre del barrio donde estaba situada, junto al Templo de Apolo Liceo). El Liceo será a partir de ahora la principal escuela oponente de la Academia, ahora bajo la dirección de Jenócrates. La organización del Liceo debía ser similar a la de la Academia Platónica: bibliotecas, aulas, colecciones de animales y plantas, etc. Tal vez se hiciera más hincapié en el estudio de las ciencias naturales, frente al cultivo académico de las ciencias más abstractas, como las matemáticas; recuérdese la inscripción que Platón hiciera grabar en el frontispicio de la Academia: «Nadie entre aquí que no sepa geometría.»

En Atenas permanece Aristóteles hasta no mucho después de la fecha de la muerte de Alejandro y de la revuelta antima-

cedónica que sigue a la misma; revuelta que en Atenas adquiere particular virulencia. Cunden los procesos contra los colaboracionistas y Aristóteles no debía aparecer precisamente libre de sospecha; en efecto, se le abre un proceso por «asebeia» o impiedad (la misma acusación por la que Sócrates fue obligado a tomar la cicuta). El pretexto es aquí igualmente ridículo: Aristóteles habría dedicado un peán (himno religioso que debía reservarse a la alabanza de los dioses) a su amigo Hermias, lo que resultaba irreverente. Pero Aristóteles no iba a permitir que Atenas «pecara por segunda vez contra la filosofía»: huyó a Calcis, donde murió a los sesenta y tres años.

3 *Las éticas de Aristóteles: su relación*

En una presentación de la Etica Eudemia resulta inexcusable hacer referencia a los numerosos problemas suscitados por la relación entre las tres éticas y su situación en el conjunto de la obra aristotélica.

Por supuesto, no podemos ofrecer siquiera una reseña, por sucinta que fuera, de la cantidad de estudios que, antes y sobre todo a partir de la obra fundamental de Jaeger [7], hacen referencia al tema. Nos limitaremos a plantear los términos del problema, indicar algunas de las más interesantes soluciones y resumir el estado actual de la cuestión.

Tres son las éticas atribuidas a Aristóteles: la Magna Moralia o Gran Etica (M. M.); la Etica Eudemia, llamada a veces Etica a Eudemo (E. E.) y la Etica Nicomaquea, o Etica a Nicómaco (E. N.).

Digamos enseguida que reina el más absoluto desacuerdo entre los estudiosos respecto a la cronología (absoluta y relativa) de las tres éticas.

La M. M. es, contra lo que la denominación parece indicar, la menos extensa e interesante de las tres éticas. Es generalmente considerada inauténtica, opinión también sostenida por Jaeger. Recientemente, sin embargo, se ha vuelto a mantener su autenticidad. Así, Dirlmeier [8], que la considera anterior al año 360; dataría, pues, de la estancia de Aristóteles en la Aca-

[7] JAEGER, W.: *Aristotle: fundamentals of the History of his Development*, Oxford, 1948.

[8] DIRLMEIER, F.: *Aristoteles, Magna Moralia, übersetzt und erlaütert*, Berlín, 1958.

demia Platónica, siendo una obra de juventud. Pero esta posición es difícilmente sostenible en base a ciertas referencias históricas que allí aparecen y que sugieren fue compuesta tras la muerte de Darío en el año 330. En todo caso, no puede ser posterior al 335. Y hay algo en lo que los estudiosos parecen estar de acuerdo: el carácter filosóficamente ingenuo, algo simplista y dogmático de la obra la hace difícilmente adscribible a un Aristóteles maduro. Cooper [9] ha recurrido a la hipótesis de que la obra nos ha sido transmitida por un alumno del Liceo en base a las notas tomadas en un curso de Aristóteles. Esta parece ser la hipótesis más plausible: permite adscribir la obra a Aristóteles (la tesis de un origen postaristotélico, según la cual este tratado fue compuesto por un peripatético posterior, ha de hacer frente a un gran número de dificultades), cargando los defectos de la obra a cuenta de la torpeza del redactor.

Como, por otra parte, M. M. sigue fielmente a E. E. en la disposición y tratamiento de los temas, se ha llegado a sugerir [10] que la E. E. estaría constituida por las notas de clase del propio Aristóteles; y la M. M., como hemos dicho, sería una reelaboración de ese curso llevada a cabo por un alumno asistente al mismo. Tal curso habría sido impartido por Aristóteles durante los años de su segunda estancia en Atenas.

Pasemos a tratar ahora la E. N. y la E. E. conjuntamente, por razones que el lector comprenderá enseguida.

La E. N. se ha considerado durante centurias como LA ÉTICA DE ARISTÓTELES [11]. Es la única de las tres éticas cuya atribución no ha sido nunca discutida. Ha merecido la mayor atención por parte de los comentaristas (desde la Edad Media, decenas de comentarios) y editores.

Por el contrario, la E. E. ha sido desde el siglo XIX conside-

[9] COOPER, J. M.: *The M. M. and Aristotle's Moral Philosophy*, American Journal of Philology, 94, 1973.

[10] KENNY, A.: *The Aristotelian Ethics*, Clarendon Press, págs. 220 y sig., Oxford, 1978.

[11] Maurus, 1668; Fritzsche, 1851; Dirlmeier, 1969; von Fragstein, 1974.

rada espúrea por la crítica. Sólo ha sido objeto de cuatro comentarios en toda la Edad Moderna. Incluso la edición que aún usamos (la de Susemihl) lleva el significativo título de *Eudemi Rhodii Ethica*. Tan seguro estaba el editor de su inautenticidad.

Pero la crítica de nuestro siglo ha vuelto —ya veremos por qué decimos «ha vuelto»— a apostar por su autenticidad, en particular tras la obra de Jaeger. Esta, como es sabido, ocupa un lugar central en los estudios sobre la cronología relativa del conjunto de la obra aristotélica. Por lo que a las éticas se refiere, Jaeger considera espúrea la M. M. y auténticas las otras dos. Sin embargo, concede a éstas una significación muy distinta: la E. N. sería la Etica definitiva de un Aristóteles maduro, mientras la E. E. no pasaría de ser un trabajo de juventud muy influenciado todavía por el pensamiento platónico (Aristóteles sería aún estudiante de la Academia: años 367-348), cuyas posiciones seguiría fielmente en algunos aspectos decisivos (así, la concepción, teñida de platonismo, de la *phronesis* como contemplación).

La postura de Jaeger —al menos en lo que a las éticas se refiere— puede hoy difícilmente ser sostenida. Como ha señalado Rowe [12], «queda patente que el meollo del tratamiento que de las éticas hace Jaeger, su argumentación relativa a la historia del término *phronesis*, se basan en una mala interpretación de los textos».

Por su parte, los modernos criterios en base a los que se pretende trazar un desarrollo del pensamiento aristotélico, si bien no permiten ninguna hipótesis sobre la cronología relativa de ambas éticas, sí ponen en cuestión la ofrecida por Jaeger [13].

[12] ROWE, C. J.: *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A study in the development of Aristotle's Thouht*, pág. 11, Cambridge, 1971.

[13] Por ejemplo, el criterio de Nuyens, basado en la aparición y desarrollo de la teoría hilemórfica en las obras aristotélicas. En él se apoyan Gauthier y Jolif en su edición de la *Etica a Nicómaco*, Lovaina, 1958.

MONAN, J. D.: *Moral Knowlege and ist Methodology in Aristotle*, Oxford, 1968, señala que la E. N. es más «platónica» que la E. E., al colocar la felicidad en la sola actividad del *nous* y no en la actividad virtuosa del hombre total.

demia Platónica, siendo una obra de juventud. Pero esta posición es difícilmente sostenible en base a ciertas referencias históricas que allí aparecen y que sugieren fue compuesta tras la muerte de Darío en el año 330. En todo caso, no puede ser posterior al 335. Y hay algo en lo que los estudiosos parecen estar de acuerdo: el carácter filosóficamente ingenuo, algo simplista y dogmático de la obra la hace difícilmente adscribible a un Aristóteles maduro. Cooper[9] ha recurrido a la hipótesis de que la obra nos ha sido transmitida por un alumno del Liceo en base a las notas tomadas en un curso de Aristóteles. Esta parece ser la hipótesis más plausible: permite adscribir la obra a Aristóteles (la tesis de un origen postaristotélico, según la cual este tratado fue compuesto por un peripatético posterior, ha de hacer frente a un gran número de dificultades), cargando los defectos de la obra a cuenta de la torpeza del redactor.

Como, por otra parte, M. M. sigue fielmente a E. E. en la disposición y tratamiento de los temas, se ha llegado a sugerir[10] que la E. E. estaría constituida por las notas de clase del propio Aristóteles; y la M. M., como hemos dicho, sería una reelaboración de ese curso llevada a cabo por un alumno asistente al mismo. Tal curso habría sido impartido por Aristóteles durante los años de su segunda estancia en Atenas.

Pasemos a tratar ahora la E. N. y la E. E. conjuntamente, por razones que el lector comprenderá enseguida.

La E. N. se ha considerado durante centurias como LA ÉTICA DE ARISTÓTELES[11]. Es la única de las tres éticas cuya atribución no ha sido nunca discutida. Ha merecido la mayor atención por parte de los comentaristas (desde la Edad Media, decenas de comentarios) y editores.

Por el contrario, la E. E. ha sido desde el siglo XIX conside-

[9] COOPER, J. M.: *The M. M. and Aristotle's Moral Philosophy*, American Journal of Philology, 94, 1973.

[10] KENNY, A.: *The Aristotelian Ethics*, Clarendon Press, págs. 220 y sig., Oxford 1978.

recoge lo que sería el catálogo de las obras de Aristóteles que acompañaba a la edición de Andrónico de Rodas (siglo I a. C.). En este catálogo no figura la E. N. y sí la E. E. —junto con la M. M.— a la que se dice compuesta por ocho libros.

Hasta el siglo II después de Cristo parece haber una clara preferencia en los autores por la E. E. frente a la E. N. El mismo Diógenes Laercio parece atribuir a Nicómaco las opiniones de la E. N. —que sería, pues, la Etica de Nicómaco—. La situación se invierte en Aspasio (escritor de la segunda mitad del siglo II d. C.): a partir de él, la E. N. será la Etica por antonomasia de Aristóteles.

No podemos —naturalmente— seguir la historia de la manera en que en cada época se han ido considerando las éticas de Aristóteles. Digamos sólo, por lo que se refiere a la tradición manuscrita, que once de los veintiún manuscritos conservados asignan los libros comunes a E. E.; y sólo en los casos en que el texto de E. N. precede al de E. E., el copista remite al lector de la E. E. a los libros V, VI y VII de E. N.

Tras esta breve nota histórica ¿cuál es el estado actual de la cuestión?

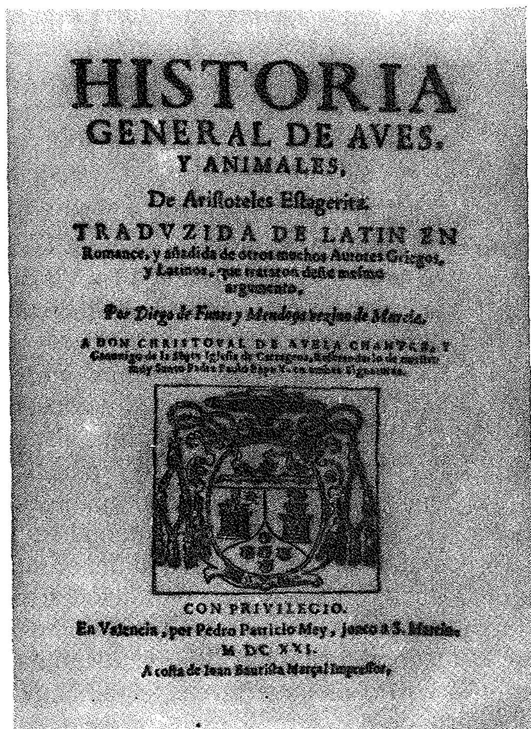
A. Kenny [15] ha elaborado el estudio más completo que sobre el tema conocemos. No se ha limitado a considerar críticamente las evidencias internas y externas que los textos ofrecían, sino que ha llevado a cabo un análisis estadístico comparando las frecuencias de los rasgos que aparecen en cada ética. Para ello, elaboró un diseño experimental cuyas hipótesis verificó procesando el texto con ayuda del ordenador.

Del estudio de frecuencias de conjunciones, partículas, preposicciones, adverbios, pronombres y términos técnicos, resulta que, en general y simplificando, el vocabulario de los libros comunes correlaciona a niveles significativos con el usado en los libros de la E. E. (con exclusión de los comunes); y que no ofrece correlación significativa con el texto de la E. N.

Estos resultados (unidos a un minucioso análisis de ciertos

[15] KENNY, A.: *Op. cit.*

tópicos —phronesis, eudaimonia...—, mostrando en cada uno de ellos lo arriesgado de las tesis evolutivas que sostendrían el paso de posiciones platónicas y juveniles de E. E. a otras más maduras y genuinamente aristotélicas de E. E.) no ofrecen respuesta al problema de la prioridad cronológica entre las dos éticas, pero modifican sustancialmente los términos de la cuestión, al invalidar el supuesto en que la mayoría de los



HISTORIA
GENERAL DE AVES,
Y ANIMALES,
De Aristoteles Estagerita.
TRADVZIDA DE LATIN EN
Romance, y añadida de otros muchos Autores Griegos,
y Latinos, que trataron deste mesmo
argumento.
Por Diego de Funes y Mendoça vezino de Murcia.
A DON CHRISTOVAL DE AVELA CHANTRE, Y

CON PRIVILEGIO.
En Valencia, por Pedro Patricio Mey, junto a S. Martin.
M. DC. XXI.
A costa de Juan Bautista Marçal Impressor.

El conocimiento de toda la naturaleza fue la máxima aspiración de Aristóteles. El hombre, como parte de este mundo, debe conocer su propia naturaleza y encontrar sus fines. Portada de una edición de *Historia general de las aves y animales,* de Aristóteles.

anteriores estudios se basaban, a saber, la pertenencia de los libros comunes a E. N. Piénsese, en efecto, que el contraste entre el concepto de phronesis en E. E. y E. N. es, en realidad, un contraste entre 'phronesis' en E. E. y en C.1.

Hasta los autores que discrepaban de la visión de Jaeger acerca del desarrollo intelectual de Aristóteles, solían convenir con él en cuanto a la importancia relativa de las dos Eticas, relegando a segundo término nuestra E. E. La obra de Kenny obliga a leer la E. E. como una obra perfectamente representativa de la ética de Aristóteles, al mismo justo título que la E. N.

Y tal vez, ciertos rasgos que a lectores de otros tiempos pudieron parecer menos interesantes o, simplemente, pasarles desapercibidos, nos resultan hoy más valiosos [16].

[16] A lo que, obviamente, no es ajena la perspectiva filosófica en que uno se sitúa. Para un filósofo analítico, como el mismo Kenny señala, algunos aspectos de E. E. ofrecen un enorme interés: el rigor en la presentación de los argumentos; el hincapié en el razonamiento práctico, independiente de la deducción; la identificación del placer con la actividad placentera, etc.

4 *La teoría ética de Aristóteles*

Tres son los rasgos que definen la teórica ética de Aristóteles: naturalismo, eudaimonismo y teleologismo; incluye, además, una particular doctrina de la virtud que también examinaremos.

A) Naturalismo

Que el hombre es un ser natural, perteneciente por completo al ámbito de la *physis*, no es algo que Aristóteles haya siquiera de tomar en consideración. Se le impone, con la fuerza de una evidencia, como el lugar desde el que pensar al hombre.

Esta preconcepción no es, desde luego, una característica peculiar de Aristóteles, sino general del pensamiento griego, quien, hasta en los momentos en que má s subraya la irreductibilidad de lo humano, a través de todas las contraposiciones (la de *physis-nomos* en los sofistas, por ejemplo), no deja nunca de situar al hombre en el marco de la *physis*. Pero en Aristóteles, este aspecto aparece de modo más claro, pues su psicología y su ética toda se fundamentan en un análisis del hombre como ser plenamente natural, como animal que ocupa la más elevada jerarquía en el reino de los seres naturales; y en el plano más estrictamente ético, mantiene siempre la idea de que las funciones vitales, propias del alma vegetativa y sensitiva, son condiciones necesarias de la vida intelectual y moral.

Ya el haber basado la ética en la psicología es buena prueba del espíritu científico con que Aristóteles aborda los temas morales; y este tratamiento científico determina e impregna todo el desarrollo posterior: incluso cuando se adentra en el campo de la ética prescriptiva, dejando el de la sola descripción de los hechos morales, se sigue ateniendo a las opiniones establecidas y a los datos de la moralidad corriente, y ello hasta el punto de erigir en norma de conducta debida la del justo medio, referido a nosotros y según lo entendería el hombre prudente. El hombre prudente es, pues, el criterio al que se ajusta la norma de moralidad.

Se dice a veces que la ética de Aristóteles es «teonómica», repitiendo rutinariamente una interpretación que no es difícil, si uno se empeña, en remontar a Alejandro de Afrodisia, pero que es difícil de sostener en base a una lectura global de nuestro pensador.

En primer lugar, Dios queda excluido de la esfera de la «moralidad»: careciendo de movimiento, no puede ser «feliz» porque los bienes que integran la felicidad le son completamente ajenos. Constituir a la divinidad en patrón o modelo de la acción es contradictorio. Por semejantes razones se ha excluido a la inmutable, eterna y separado «idea del Bien» platónica de la reflexión moral: aunque exista, no nos es de ninguna ayuda ni para pensar ni —sobre todo— para actuar; es «impracticable», repite Aristóteles. ¿Qué puede decirnos la divinidad de la acción humana que es, esencialmente, movimiento, actividad, «energeia»?

Otra cuestión —que es lógicamente independiente de la anterior— es que el fin (telos) de la actividad humana sea la contemplación de la divinidad, como se dice en el momento final del Libro VIII.

La cuestión del fin último del hombre es, ya de por sí, difícil, y ha sido objeto de numerosas y controvertidas interpretaciones. Modernamente, sin embargo, se tiende a matizar la clásica interpretación intelectualista de la doctrina aristotélica relativa al fin humano: la «eudaimonia» se entiende de una

manera cada vez más inclusiva e integradora; no debe consistir en un bien particular (la *theoría*, la *sophía*, etc.) con exclusión —o subordinación rígida— de todos los demás bienes. El hombre es animal complejo, su misma alma está compuesta de partes y todas ellas —y aún otras ajenas al alma— contribuyen a la felicidad; no todas en igual medida, desde luego: hay una jerarquía, pero una jerarquía que no sacrifica a las partes subordinadas, sino que, antes bien, vela por el desarrollo armónico de la totalidad.

Y la sabiduría o *theoría* que se dice fin último incluye el cultivo de cualquier ciencia, abarcando el ámbito entero de la especulación y el trabajo intelectual. Así pensaba sin duda quien no desdeñó ocuparse de la anatomía de los animales inferiores o de los hábitos de los insectos. Y ese espíritu inspiró las hermosas palabras de la introducción a las *Partes Animalium:* «narra la conseja que cuando unos forasteros deseaban visitar a Heráclito, detuviéronse al hallarle calentándose en la cocina y que él les dijo que pasasen sin reparos, pues que "allí también había dioses".» Con idéntico espíritu enfocaremos nosotros, sin ascos, el estudio de todas las formas de vida, sabiendo que en todas ellas hay algo que pertenece a la naturaleza y que es bello... Pues es sobre todo en las obras de la naturaleza en donde se manifiesta el propósito en contraste con la casualidad ciega; y esa forma perfecta que cuanto nace o es hecho está destinado a colmar pertenece, en sí, al reino de la hermosura» [17].

En todo caso, sea cual sea el lugar que se quiera otorgar a la divinidad en la consideración del fin último del hombre, lo cierto es que ésta «gobierna, pero no prescriptivamente» y no hay lugar alguno para revelaciones ni trascendentalismos. La moral es ciencia autónoma, no existe premio o castigo ultraterreno de ninguna clase (la virtud tiene en su ejercicio la única y mejor recompensa) y la felicidad excluye cualquier hetero-

[17] Cita tomada de CORNFORD, F. M.: *Antes y después de Sócrates,* Ariel, pág. 245, Barcelona, 1980.

nomía, pues halla su cumplimiento en el autocultivo o realización de las específicas facultades humanas.

No hay que olvidar lo esencial: en Aristóteles, la divinidad puede estar al final, nunca al inicio de la reflexión.

B) La eudaimonía

La ética de Aristóteles es audaimonista porque presupone que el fin último del hombre es la felicidad. Eso es algo de lo que caben pocas dudas: que todos los hombres desean la felicidad es un principio antropológico en que debe basarse la ética. Propiamente, la reflexión moral no tiene más objeto que la investigación acerca de la naturaleza de la felicidad y de los medios para obtenerla; y como, lógicamente, estos medios —el aspecto «práctico» de la ética— dependen de lo que entendemos por aquélla, la cuesticón de la esencia de la felicidad resulta el problema central de la ética.

Problema que ni entonces ni ahora resulta sencillo, porque ni la lejana *eudaimonia* griega ni nuestra más cercana —la cercanía referida sólo a la palabra— «felicidad» son términos cuyo sentido carezca de ambigüedades.

A uno le puede incluso asaltar de entrada la tentación de la duda: «felicidad» es una palabra grandilocuente —a ningún filósofo o moralista actual se le ocurriría empezar su tratado por tema tan extravagante—, muy cargada de contenido y escasamente útil como categoría descriptiva, pues no se ve a qué estado de cosas puede uno referirse al afirmar de alguien que es «feliz». ¿Se querrá decir que, en ausencia de todo criterio objetivo, alguien es «feliz» cuando afirma —sin fingimiento— serlo, es decir, cuando siente ciertas emociones asociadas a determinados estados de bienestar, gozo y contento que denominamos «felicidad»? Esta consideración subjetivista de la felicidad resulta muy seductora a primera vista, pues parece hacer justicia a un rasgo innegable de la felicidad: es uno mismo quien sabe si se siente feliz o no, qué cosas le proporcionarían la felicidad y qué otras no le ayudarían en absoluto a

alcanzarla. Esta concepción acercaría de algún modo la felicidad al ámbito de las emociones: la felicida sería, si no una emoción más, el nombre genérico dado a un conjunto de emociones.

Pero de una tal teoría «emotivista» de la felicidad parecen derivarse serios inconvenientes. Así como algunas emociones (el miedo, el amor, el odio) pueden ser relativamente independientes de las condiciones externas, la felicidad parece estar en mayor dependencia de ellas y, en general, de los objetos que la producen.

No nos queda más remedio que aceptar la información que sobre sus emociones otro sujeto nos ofrece. Nadie puede poner en duda la existencia de las emociones en otro individuo; no le puede discutir que ame, odie, tenga fe o sienta miedo, pero sí que sea feliz. Así, de alguien que nos causa sufrimiento o atormenta, podemos decir sin paradoja, que le amamos, pero resultaría extraño afirmar que nos hace feliz.

En ausencia de ciertas condiciones objetivas —o en presencia de otras de sentido contrario— nadie aceptaría como válida una aseveración de felicidad. Como ya vio Aristóteles, nadie puede ser feliz en ausencia de ciertos requisitos objetivos (materiales, corporales, anímicos...); nadie puede ser feliz en medio de la miseria absoluta o la indignidad o la tortura... y si el estoico mantiene lo contrario es porque utiliza anómalamente el concepto de felicidad o lo asimila a la entereza, la impasibilidad, la autorrenuncia o a los delirios de la fantasía enfermiza a que pueden dar lugar tales estados.

Piénsese en la hipótesis del *Mundo feliz* de Huxley: todos, desde los alfa hasta los épsilon, son «felices». Se «creen» felices, decimos, mientras nos sentimos invadidos por el horror. Es decir, no aceptaríamos nunca, por mucho que tales sean sus sentimientos, llamar «felices» a los habitantes de ese mundo. Si la felicidad fuera cuestión de lo que cree o siente cada cual, entonces el espanto del *Mundo feliz* o de *1984*, quedaría sin justificación; y tampoco tendría ocasión nuestro rechazo cuando se rebela contra el concepto moderno que subyace a

la máxima según la cual debe ser un tarado quien fuma tales cigarrillos, posee tal coche y lo ve todo en color y con ello no consigue aún ser feliz. La felicidad parece contener otras exigencias para que pueda ser considerada simple sentimiento subjetivo o emoción.

Antes que subjetiva (la subjetividad es, desde luego, un invento moderno desconocido por Aristóteles), la felicidad es cuestión antropológica: los estados u objetos que pensamos van a hacer felices a los seres humanos los estimamos así en función de la idea que previamente nos hemos hecho de lo que es el hombre. La ética presupone una antropología: qué deba hacer el hombre depende de que pensemos que sea/haya de ser éste. Estos dos momentos están especialmente bien conectados en Aristóteles. Tal vez, no sólo ellos [18]: El hombre no es elemento aparte de la naturaleza, como ya vimos; siendo parte de la *physis*, se comprenderá su esencia aplicándole las mismas categorías intelectuales que ya nos han servido para explicar aquélla. En particular, el principio teleológico.

C) Teleología

Nuestro esquema repetirá inevitablemente algunos lugares comunes, simplificando ciertas cuestiones difíciles para aislar lo principal. Todos los seres poseen cierta función (ergon); así,

[18] Pero acaso sea excesivo sostener que en Aristóteles la ética se basa en la antropología (psicología, en la terminología aristotélica) e incluso en una física o metafísica. No creemos especialmente acertada —ni especialmente interesante— esa exposición del pensamiento aristotélico como un todo cerrado, perfectamente compacto y estructurado. Una aproximación muy «sistemática» sería bastante ajena a Aristóteles, quien siempre insiste en la autonomía de las diferentes disciplinas con sus propios métodos, hipótesis y medios de prueba. Como señala YRWIN, T. H. («The metaphisical and psicological basis of Aristotle's ethics», en *Essays on Aristotle's Ethics*, ya citado), Aristóteles parece ser el primer filósofo receloso respecto a la legitimidad de derivar conclusiones éticas de premisas metafísicas. Otra cuestión es que procure la coherencia entre los diversos campos de investigación y no dude en aplicar categorías teleológicas en la ética, fascinado sin duda por la enorme potencia explicativa en otros dominios (el de la biología, particularmente). No hemos querido, en una introducción como la presente, soslayar estas conexiones entre los diversos sectores del conocimiento; pero no se debe olvidar que, como apunta Nagel, la teoría ética de Aristóteles no deriva de su física teleológica y puede sostenerse por sí sola.

un cuchillo sirve para cortar y esa es su función. La excelencia o virtud *(areté)* de algo reside en el buen cumplimiento de su función (la virtud de un cuchillo es cortar bien). En los seres animados, esta excelencia no viene dada de inmediato: existe en ellos una fuerza, un impulso, que les conduce al desarrollo de sus virtualidades, a su perfección. Una bellota es una bellota, pero su función, su objetivo, es ser una encina. Precisamente porque es objeto natural, la *physis* le dota de la capacidad para llevar a cabo esa transformación por sus propios medios en aquello que debe llegar a ser: una encina.

Para Parménides y Platón, el movimiento debe ser desterrado del ser o la idea, como si el tiempo, introduciendo la diferencia, fuera a conmover la inmutable majestad de la idea o hacer estallar la esfera del ser «eterno, opaco, homogéneo y sin fisuras». Para Aristóteles, en cambio, el movimiento es causa de reconciliación de los entes con el ser. Gracias a él, lo individual alcanza el ser —alcanza a ser lo que le corresponde—, se «idealiza», se «realiza» al cumplir el proceso que le lleva a ser lo que debe.

Idéntica concepción se aplica al hombre; también éste se reconcilia con su ser (con su ser-hombre) en el movimiento. Pero el movimiento en el hombre se llama acción: praxis, movimiento autodeterminado e intencional. Gracias a él, lo individual se «idealiza» —hoy diríamos también se «realiza», en los dos sentidos de la expresión— al cumplir el proceso que le lleva a ser lo que debe, a transformarse en (alcanzar la forma de) «hombre ideal», al perseguir en la acción el ideal del hombre.

Pero, ¿cuál es esta «idea» o «forma» de hombre, qué es de hecho el hombre?

Según la teoría hilemórfica, cualquier ser se compone de materia y forma. La materia es el soporte o substrato indeterminado al que la forma determina, cualifica, define. Una cosa es, pues, lo que es su forma. La forma implica el conjunto de características o notas definitorias del objeto. En los objetos inanimados, la forma es poco más que su contextura (organi-

zación interna que aparece en una configuración externa); pero en los seres animados —singularmente en el hombre— la forma es, sobre todo, el conjunto de sus propiedades funcionales.

Suele ejemplificarse esto diciendo que, en una escultura, la materia sería aquello de que está hecha (bronce, piedra...) y la forma su configuración y estructura (lo que hace que sea una escultura y no una masa informe de materia). Pero la metáfora de la escultura puede resultar confusa: la forma es el «qué», la cualidad, pero también el «para qué». La forma de una sustancia natural es su función característica, antes que la estructura o composición, que son aspectos de la materia. Lo esencial —lo definitorio— del objeto natural son sus propiedades funcionales. Sócrates es, en efecto, «hombre» no por su estructura o materia, sino porque es capaz de realizar funciones humanas, de actuar como hombre.

Ahora bien, la actividad humana es compleja: incluye multitud de funciones; unas, las comparte con los seres naturales en general; otras, con los seres animados. Estas funciones compartidas (nutrición, reproducción, etc.) no pueden ser definitorias de la forma o esencia del hombre. Son propiedades necesarias, pero no forman parte de la esencia: la actividad, función u obra específica del hombre es la racional, la praxis racional, la acción intencional. El hombre se define por la razón (logos): animal que posee «logos».

Como ya vimos, el bien de los seres es aquello a lo que de hecho tienden: alcanzar su esencia completa desarrollando en el tiempo sus virtualidades para convertirse en lo que, por su naturaleza, deben ser. Consecuentemente, el bien —el fin— del hombre no será otro que alcanzar su más propia y elevada esencia: ser enteramente racional, cumplir enteramente con la función racional que le es peculiar.

Según esto, la ética de Aristóteles quiere ser, por usar un anacronismo que no le habría disgustado, descriptiva.

Ayudándose de la metáfora biológica, indica que, puesto que los seres naturales hallan su bien, su fin, en llegar a ser lo

que son, en cumplir su esencia, y siendo la esencia del hombre la razón, éste hallará su fin en el cumplimiento de su esencia racional.

Por otra parte, el ser humano elige: compara diversas opciones y, con arreglo a los beneficios derivados de ellas, decide cuál será su actuación; pero para efectuar cualquier elección, debe tener presente un fin de la acción, un objetivo, un propósito que alcanzar: algunas cosas son fines y otras medios. Si no queremos caer en la regresión al infinito, habremos de admitir la existencia de un bien último, un fin supremo al que se dirigen nuestras acciones.

Muchos han denunciado aquí una inferencia falaz: puesto que en cada situación el agente se mueve por un bien u objetivo, se concluye que debe haber un bien u objetivo único que la gente aplica a cada situación. El argumento es, desde luego, inválido en sí mismo. Pero es que apenas es un argumento: antes bien, es una consecuencia del concepto aristotélico del hombre como organismo, con una jerarquía en la elección, con una estructura de deseos y propósitos. Es, sin duda, esta concepción orgánica del hombre lo que cierto pensamiento moderno puede rechazar [19].

Sin embargo, ¿es realmente eso lo que dice Aristóteles? Cuando estima que lo peculiar de la vida del animal es percibir, ¿implica esto que el caballo deba pasarse toda su vida percibiendo? No parece que esa sea la intención de Aristóteles. Con seguridad, lo que éste tiene en mente es que la vida guiada por la percepción es la vida característica del caballo. Al hombre, la vida que le es propia es la guiada por la razón. Pero esto incluye todo tipo de bienes y fines diversos a los racionales. Si puede decirse que cualquier bien se busca por causa de la felicidad, es razonable pensar que ésta incluye variedad de bienes intrínsecos: la «eudaimonía» sería el conjunto de bienes y actividades intrínsecamente valiosos. Si, por ejemplo, la feli-

[19] Véase RUBERT DE VENTÓS, X. : *Moral y Nueva Cultura*, Alianza, Madrid, 1978, donde se critica el infraestructuralismo de la doctrina aristotélica acerca del hombre.

cidad es, en algún sentido, placentera, también el placer debe ser parte de la felicidad [20]. Esta teoría del fin inclusivo puede sostenerse en varios lugares de las éticas y, en particular, en la E. E.

En cualquier caso, se trata de una cuestión conceptual (no empírica, que sería probablemente falsa), y hasta cierto punto independiente de la teoría hilemórfica. Debe haber un orden jerárquico en los bienes que constituyen la felicidad, pues ésta no puede ser un mero agregado de tales bienes (si no la buena digestión sería un componente esencial de la felicidad); y si es cierto que ello presupone conferir una unificación, un «sentido» a los actos humanos (lo que como descripción empírica de las elecciones y conductas humanas es difícilmente sostenible), Aristóteles podría replicar que es justamente esa unificación lo que hace a la vida valiosa. Pero naturalmente, estamos ya en el terreno de la ética descriptiva.

D) Doctrina de la virtud

En la E. E. (1219 a, 38-39) se nos dice que la felicidad es «la actividad de una vida perfecta conforme a una virtud perfecta». ¿Qué relación hay entre felicidad y virtud?

Habrá que dar un breve rodeo por la psicología aristotélica: Aristóteles define el alma como «la forma de un cuerpo vivo». Ya dijimos que la forma es, sobre todo, la función. La función del alma es hacer vivir; se dice de un cuerpo que tiene alma cuando está vivo. De acuerdo con la teoría hilemórfica, la materia y la forma no pueden existir por separado: ambas constituyen el individuo concreto, la sustancia individual. La forma, en particular, no existe como realidad separada: el alma es simplemente el cuerpo en tanto que cuerpo «animado».

Por otra parte, Aristóteles distingue tres tipos o clases de alma: la vegetativa, la sensitiva y la racional, correspondiendo

[20] ACKRILL, J. L.: «Aristotle on Eudaimonia», en *Essayson Aristotle's ethics*, ed. by Amelie Oksenberg, véase bibliografía.

a las tres clases de seres vivos existentes. Cada una de ellas posee facultades y funciones propias: al alma vegetativa le corresponde la nutrición y la reproducción; al alma sensitiva, la sensación y la imaginación; y al alma racional, el intelecto o razón. Las facultades siguen un orden jerárquico, de modo que las superiores implican las inferiores: la facultad racional supone las facultades sensitivas y vegetativas.

Volvamos ahora a la virtud. *Areté* en griego significa excelencia o bondad en un sentido general: «es la mejor disposición, estado o facultad de lo que posee un uso o función» (E. E., 1218 b, 38-39). La virtud de un cuchillo es cortar bien, la de un zapatero hacer buenos zapatos, etc. La función del alma es hacer vivir, pero como el alma consta de facultades irracionales y racionales (aquéllas subordinadas a éstas), y como éstas son las peculiares del alma humana, la virtud de ésta será hacer vivir conforme a la razón.

Hasta aquí no hay ninguna dificultad, y todo es consistente con lo que señalamos en la sección anterior:

1. El alma humana tiene una función.
2. La función de X es determinada por lo que es peculiar a X.
3. Lo peculiar al alma humana es la razón.
4. La función del alma humana es hacer vivir según la razón.
5. La función de una cosa y la de su virtud son lo mismo.
6. La función de la virtud del alma es hacer vivir según la razón.

Pero Aristóteles exige ahora otro requisito: «la función de la virtud del alma (humana) es una vida buena» (Zoé Espoudaia, 1219 a, 28). Esto, que se representa como conclusión del argumento anterior es claramente ajeno al mismo. El sentido ético de «vida buena» no puede ser derivado (aunque sí, tal vez, sugerido por connotación, aprovechando el doble uso valorativo y descriptivo de *areté)* de aquellas premisas.

En efecto, alguien puede hacer el mal y actuar conforme a razones (a menos que se entienda que «actuar conforme a

razones» implica «actuar conforme a razones buenas moralmente», lo que convertiría al argumento en escandalosamente trivial, a parte de que, en tal caso, la proposición es falsa: al alma racional le es, desafortunadamente, igual de peculiar actuar por buenas que por malas razones morales).

Pero antes de condenar el argumento, esforcémonos en entender sus premisas. La cuestión central es: ¿qué entiende Aristóteles por razonar bien o, simplemente, por «razón»?

Recordemos que el alma humana consta de una parte racional y otra no racional y que la primera tiene la misión de ordenar y dirigir a la segunda. Por su parte, el alma irracional es la sede de las pasiones. Estas (incluyendo todo lo referente a la sensibilidad y los apetitos) son facultades, potencias emotivas: la cólera, el temor, la vergüenza, el apetito... (1220 b, 8-15). Las pasiones dan lugar a estados, disposiciones o hábitos respecto a ellas: de un hombre que se avergüence fácilmente o sin motivo justificado, diremos que es vergonzoso, que posee el hábito de la vergüenza. De otro inclinado a la ira o cólera diremos que es colérico o iracundo, etc.

Cada pasión da origen a un hábito, hemos dicho, pero los hábitos son susceptibles de clasificación en un línea que va de más a menos facilidad o inclinación a la pasión de que se trate; los estados extremos del hábito relativo a la pasión son vicios; y el estado intermedio entre estos excesos es la virtud. Así, con respecto a la pasión relativa a los bienes materiales, se puede ser avaro por exceso, pródigo por defecto, y entre ambos hábitos o estados se encuentra la virtud de la generosidad.

La virtud, según Aristóteles, es el justo medio, el hábito de sentir, elegir y actuar según cierta norma, cierto criterio: el del término medio. La teoría de la virtud como justo medio entre el exceso y el defecto suele ser expuesta de forma que resulta bastante trivial si no manifiestamente falsa, por lo que vamos a ocuparnos de ella con algún detenimiento [21].

[21] URMSON, J. O.: «Aristotle's doctrine of the mean», en *Essays on Aristotle's ethics, loc. cit.*

¿Qué es un carácter excelente? La excelencia (o virtud) de carácter se refiere a las emociones o pasiones (y, lógicamente, a las acciones derivadas de ellas, aunque esto se dice explícitamente en E. N.). Aristóteles sostiene que las emociones o pasiones tienen que ver con el placer y el dolor y, aunque en general el tratamiento de la relación es insatisfactorio y a veces paradójico, la anterior relación parece significar que la pasión implica gusto o disgusto (placer o dolor). Algunos objetos producen ciertos estados emotivos, afectan a nuestra facultad de apasionarnos (facultad que pertenece a la parte del alma no racional). Las pasiones o emociones son muy variadas (deseo, temor, envidia, alegría), pero establecen una relación «afectiva» con el objeto que puede ser de dos clases: gusto o disgusto, placer o dolor, en sentido amplio.

La virtud o excelencia de carácter se refiere a lo que gusta o disgusta. El hombre «virtuoso» es aquel cuya acción es la natural manifestación de su emoción, siendo ésta la correcta, la adecuada. El virtuoso actúa de acuerdo con lo que quiere —o no quiere—, con lo que le gusta —o disgusta—; y eso que le gusta o disgusta es, justamente, lo que debe gustar o disgustar. No se trata de una ética del deber en sentido kantiano. A veces, Aristóteles parece describir el comportamiento del hombre bueno constituyéndolo en modelo de la conducta virtuosa; su bondad es expresión de su carácter virtuoso, no es la suya una conducta forzada en el sentido de que actúe por normas o valores ajenos a él mismo (a sus propias pasiones o sentimientos). Otro es el caso del temperante *(enkratés)*, quien sí actúa virtuosamente haciéndose fuerza, es decir, conteniendo sus pasiones viciosas o inmoderadas.

Sólo así puede entenderse que el hombre bueno sea feliz, casi por definición, al obrar bien: lo hace sin esfuerzo ni lucha, alegre, jovialmente. Las virtudes del carácter son «gratuitas» (otra cuestión es que su logro no sea fácil); a quien posee la virtud del valor no le cuesta acometer actos valerosos: sus emociones con respecto a lo que causa miedo están en el justo medio (una vez más, al revés de lo que ocurre con

quien debe vencer su miedo para actuar —que no sentir— valerosamente.

Decimos que las pasiones están en el justo medio si exhiben un estado habitual (un hábito) que esté en el justo medio. No se trata de que la pasión haya de estar siempre en un estado medio, lo que sería absurdo: si mantengo idéntico estado medio de la pasión ante quien me agrede violentamente y ante quien se muestra simplemente desatento, no puede decirse que mi hábito esté en un estado medio; para estarlo, habré de ponerme furioso en el primer caso y permanecer tranquilo en el segundo. Disposición intermedia no es disposición a lo intermedio; «mediedad» no es mediocridad. Urmson llega a decir que ni siquiera es «moderación»: cuál haya de ser el estado medio a exhibir es determinado, en la doctrina de Aristóteles, por el sabio o el prudente; la doctrina de la «moderación», por el contrario, pretende determinar dónde está el justo medio. Según esta interpretación, Aristóteles no diría que hay que beber vino en cantidad moderada todos los días; el hombre prudente podría prescindir del vino, pero pasarse toda la noche bebiendo si la ocasión lo exige. No cabe duda de que esta interpretación es más acorde con el espíritu griego.

Que la doctrina del estado medio no es universalmente aplicable a todas las pasiones, es algo que Aristóteles reconoce. Algunas son viciosas sin más, en cualquier grado que se presenten; e incluso respecto a las pasiones que Aristóteles establece como ejemplo en el libro II, surgen problemas: en el caso de la justicia, no se ve qué puede querer decir ser «excesivamente justo». La misma dificultad puede aclarar el sentido de la doctrina de Aristóteles; ésta se refiere sólo a las virtudes naturales, esto, es, a los estados habituales respecto a emociones (pasiones) específicas; la justicia, teniendo que ver con ciertas reglas de distribución social no puede ser una pasión específica; constituye una virtud no natural, social, a la que resulta forzado aplicar una teoría concebida para las virtudes naturales.

Ahora podemos ya volver a nuestro punto de partida: la

virtud del alma consiste en la de sus partes racional e irracional; las pasiones pertenecen a la parte irracional del alma, pero su excelencia o virtud depende de poseer respecto a ellas el hábito adecuado. Y la formación de este hábito es tarea de la educación *(paideia)* y de la razón. Ese es el sentido en que las pasiones deben estar «ordenadas por el principio racional».

La virtud está determinada por la recta razón. Las virtudes naturales del carácter se convierten en morales si se dan junto con la prudencia. E, inversamente, la facultad natural de la razón se convierte en prudencia cuando va acompañada de la virtud. Si la capacidad intelectiva natural se ocupa en la consideración de los medios, la prudencia se aplica al conocimiento de los fines: el recto concepto del fin es la prudencia (1142 b, 34). Por mucha capacidad natural que alguien posea, no acertará en la elección *(proaíresis)* si no posee la virtud de la prudencia. «Es imposible ser virtuoso sin prudencia o ser prudente sin virtud moral» (1144 b, 30-32).

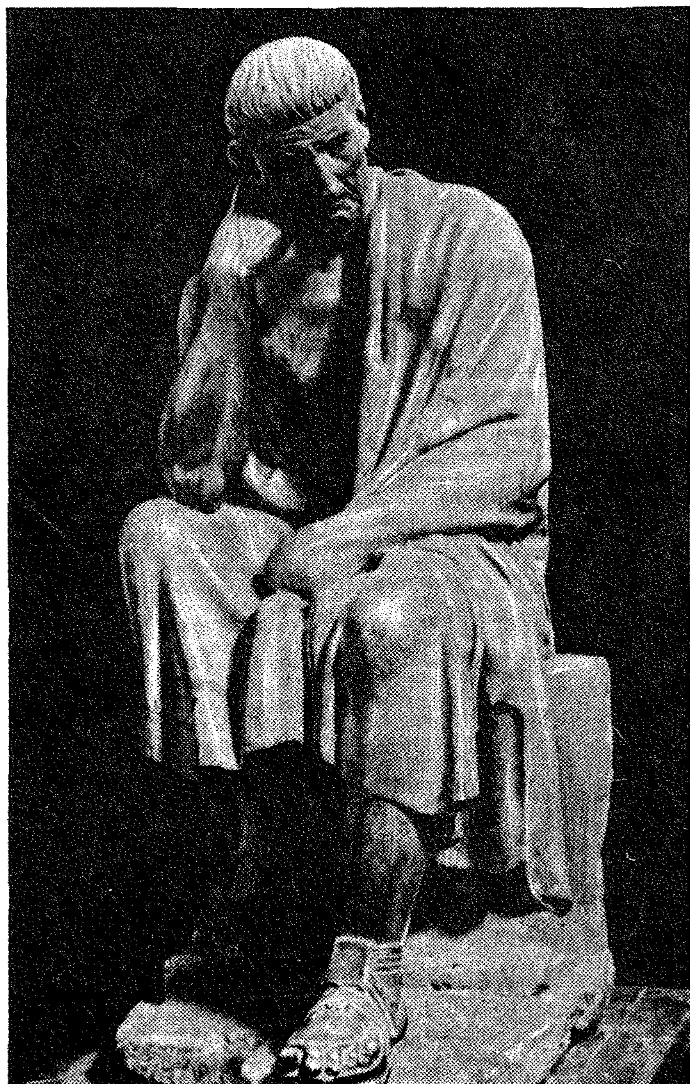
Cierto que la postura de Aristóteles no es la del intelectualismo socrático: todo el capítulo I del libro VIII se aplica a distinguir ciencia y virtud. Pero si la virtud no es el saber, el verdadero saber aplicado a la elección racional presupone la virtud. Esto responde a una concepción de lo humano en que lo racional y lo irracional están indisolublemente unidos; y si la razón es norma respecto al cómo y al cuánto, la virtud adquiere una consideración en sí, hasta el punto de determinar los fines de la elección. De otro modo, ¿qué impediría sacrificar la virtud en aras del exclusivo fin intelectual centrado en la especulación o en la contemplación de lo divino?

Se ha dicho que, como les ocurre a algunos pensadores, Aristóteles parece percatarse de las consecuencias extremas a que conduce el desarrollo inflexible de su doctrina y sabe sacrificar el rigor en aras de la verosimilitud y el compromiso con la realidad.

En el caso de Aristóteles, sin embargo, atemperar el rigor intelectual con la atingencia a los hechos observados *(tàphainómena)* no es sino expresión de la coherencia más estricta

con su propio concepto del saber práctico y, en general, con el espíritu de la sabiduría clásica que alienta en la antigua máxima:

> «Sé sobrio y aprende a dudar:
> esa es la médula del espíritu.»



Aristóteles.

ESQUEMA DEL CONTENIDO

LIBRO I

CAPÍTULO 1:
- La felicidad:
  1. ¿Qué es? (14 a, 1-8).
  2. ¿Cómo se obtiene? (14 a, 9-26).
  3. Sus partes constituyentes (14 a, 27-14 b, 6).

CAPÍTULO 2:
- Sus condiciones necesarias (14 b, 7-27).

CAPÍTULO 3:
- Opiniones sobre la felicidad (14 b, 28-15 a, 8).
- ¿Está al alcance de todos? (15 a, 9-19).

CAPÍTULO 4:
- ¿Es una cualidad o un carácter? (15 a, 20-25).
- Vidas canónicas: saber, placer, virtud (15 a, 26-15 b, 14).

CAPÍTULO 5:
- Opiniones sobre los bienes de la vida:
  - placer;
  - virtud;
  - saber;
  - todo se reduce a las vidas canónicas (15 b, 15-16 a, 36).
- La ética es una ciencia «poética» (16 a, 37-16 b, 25).

CAPÍTULO 6:
- El método en ética; hechos y razonamientos: atingencia a los hechos observados (16 b, 26-17 a, 17).

CAPÍTULO 7:
- La felicidad, bien supremo, alcanzable por la acción (17 a, 18-17 a, 40).

CAPÍTULO 8:

— Refutación de la idea platónica de bien:

A) INEXISTENTE (17 b, 1-17 b, 16).

1. «Bien» se dice de cada una de las categorías (17 b, 17-35).
2. Aún en cada categoría, es objeto de varias ciencias (17 b, 36-18 a, 1).
3. En la serie no puede haber una unidad separada (18 a, 2-18 a, 13).
4. La eternidad de la idea no afecta a su cualidad (18 a, 14-15).
5. Hay que probar lo más abstracto a partir de lo más concreto y no viceversa (18 a, 16-25).
6. El bien no es la unidad (18 a, 26-29).
7. Y los seres no desean un bien único (18 a, 30-32).

B) IMPRACTICABLE:

— La idea de bien, aunque existiera, no es útil (18 a, 33-18 b, 9).

— El fin de las acciones humanas es el bien absoluto (18 b, 10-27).

ETICA EUDEMIA

LIBRO I

CAPÍTULO 1

1214 a El hombre que, en Delos, dio a conocer su opinión, inscribiéndola en el pórtico del templo de Leto, distinguió entre lo bueno, lo bello y lo placentero como cualidades no pertenecientes a una misma cosa. Estos fueron sus versos:

«Lo más justo es lo más hermoso[1]; la salud es lo mejor;
lo más agradable es conseguir lo que se desea.»

Pero nosotros no estamos de acuerdo con él, pues la felicidad[2], la más hermosa y mejor de todas las cosas, es también la más agradable.

Hay varias investigaciones referentes a cada objeto y cada rama de la naturaleza que plantean problemas y exigen investigación; algunas pretenden sólo el conocimiento del objeto;

[1] *Kalós:* aquí traducido por «hermoso»; más adelante por «bello». No sólo se usa con significado estético. Posee el sentido, en un contexto ético, de 'admirable', 'excelso'. Se diferencia de 'bueno' *(agathós)*, término con el que forma la expresión *kalós kai agathós*, aplicada al hombre noble de virtud perfecta. A ésta se refiere el substantivo *kalokagathia*, que vertiremos por 'nobleza'.

[2] *Eudaimonía:* etimológicamente, estado o cualidad de quien posee un buen *daimon* (espíritu protector). En época de Aristóteles, la palabra posee un sentido cercano a nuestra 'felicidad'. Para Aristóteles, es evidente que la vida feliz es la mejor vida posible; por otra parte —y esto parece ser una cuestión de hecho—, todos los hombres aspiran a la felicidad. La cuestión es: ¿en qué consiste ésta?

otras se refieren además a su adquisición y a su puesta en práctica[3].

Respecto a los objetos que pertenecen sólo a la filosofía teorética deberemos decir, cuando la ocasión llegue, todo lo que importe a nuestra disciplina.

Pero, antes, debemos considerar en qué consiste el buen vivir y cómo puede conseguirse: si los hombres que son llamados felices lo son por naturaleza —tal como los hay naturalmente altos o bajos o de diferentes fisonomías— o llegan a serlo por aprendizaje, siendo la felicidad una ciencia; o mejor, a través de algún tipo de ejercicio (algunas cosas, en efecto, les vienen a los seres humanos no de forma natural ni a través del estudio, sino por el ejercicio —las malas cosas, por los malos hábitos; las buenas, por los buenos hábitos).

O no es de ninguno de estos modos <como se alcanza la felicidad>, sino a través de los dos siguientes medios: o por el favor de los dioses, como si de una divina inspiración <se tratara> (así, los posesos por las ninfas[4] o por los mismos dioses); o es cuestión de suerte. Pues muchos dicen que la felicidad y la buena fortuna son la misma cosa[5].

Que la felicidad llega al hombre a través de todas, o algunas, o una de estas cosas es evidente. Pues, en efecto, todos los cambios acaecen bajo el influjo de estos principios: las acciones derivadas de la reflexión pueden ser todas asimiladas a las que resultan de la ciencia[6].

Pero ser feliz y vivir una existencia excelente y dichosa consistiría principalmente en tres cosas, que parecen ser los bienes más deseables.

Pues algunos dicen que la prudencia[7] es el mayor de los

[3] Las ciencias pueden ser teóricas o prácticas. La ética es, desde luego, práctica: queremos ser felices, no meramente conocer qué es la felicidad (aunque para responder a la primera cuestión habrá que examinar necesariamente la segunda; y en este examen nos serán de utilidad distinciones y conceptos propios de la filosofía teórica; véase párrafo siguiente).

[4] *Nympholeptos:* «Poseído por las ninfas» (*cfr.* Fedro, 238 c-d). No se distingue de *Theoleptos,* «poseído por los dioses».

[5] Creencia a la que no es ajena la etimología. Véase nota 2.

[6] La última frase es de sentido incierto: tal vez se asimilan las acciones producidas por el conocimiento discursivo a las producidas por la ciencia, con el fin de excluir otros principios que los aquí señalados como fuentes de la felicidad.

[7] *Phronesis:* es la *prudentia* latina, pero —nos tememos— no la 'prudencia' caste-

bienes; otros, que la virtud[8] y otros que el placer; y discuten sobre la importancia de ellos en relación con la felicidad, sos-
1214 b teniendo que uno contribuye más que otro a ella. Algunos consideran que la prudencia es un bien más elevado que la virtud; otros, lo contrario. Mientras que otros, a su vez, piensan que el placer es lo mejor de todo; y aún hay quienes estiman que vivir felizmente se compone de todos estos bienes; otros, que de dos de éstos; otros, que consiste en uno de ellos en particular.

CAPÍTULO 2

Considerando estas cosas, todo aquel que pueda vivir de acuerdo con su propio designio debe adoptar algún objetivo para que su vida sea hermosa: ya sea el honor, la fama, la riqueza o el estudio; un fin en vista del cual realice todas sus acciones; pues no haber ordenado la vida propia con miras a algún fin es signo de extrema locura. Pero, por encima de todo y antes de cualquier cosa, debería establecer —ni apresurada ni negligentemente— en qué consiste, según su opinión, vivir bien y cuáles son las cosas sin las que ello es imposible.

Pues estar sano no es lo mismo que aquello sin lo cual la salud es imposible; y así ocurre en muchos otros casos también: vivir bien no es lo mismo que las cosas sin las cuales no se puede vivir bien[9] (algunas condiciones de esta clase no son específicas de la salud o de la buena vida, sino que son comunes a todas las cosas, hábitos o acciones. Por ejemplo, sin res-

---

llana en el uso actual. Tal vez 'sabiduría práctica' sería algo engorroso pero más adecuado. De todos modos en Aristóteles la palabra ha adquirido ya un sentido técnico: «virtud intelectual referida a la vida práctica». En el griego de la época se aproximaría a 'buen sentido', 'cordura', 'sensatez' (véase nota 5, Libro VIII).

[8] 'Virtud' posee en castellano connotaciones que no son tan obvias en el griego *aretē;* ésta es simplemente la excelencia o bondad de algo. No posee prioritariamente un contenido moral. En castellano se invierte la relación y el significado no ético es infrecuente.

[9] Se diferencia aquí entre elementos constitutivos y condiciones necesarias de la felicidad. Los bienes internos serían de la primera clase; los bienes externos —riqueza, honores, amigos...— formarían parte de las condiciones necesarias. Confundir ambos aspectos, señala luego Aristóteles, conduce a arriesgar definiciones inadecuadas de 'felicidad' (por ejemplo, haciéndola consistir en la fama, la cual no pasa de ser una condición necesaria al logro de aquélla).

pirar o estar despiertos o movernos nada bueno o malo puede afectarnos. Mientras que otras condiciones sí son específicas de cada cosa. Este es un punto que no debe pasarse por alto: las condiciones mencionadas antes no son relevantes al bienestar físico del mismo modo que el comer carne o hacer ejercicio tras las comidas). Estas son las razones por las que se discute sobre la felicidad, qué es y los medios por los que se accede a ella: cosas sin las que no es posible ser feliz son consideradas por algunos como si fueran partes de la felicidad.

CAPÍTULO 3

Sería superfluo examinar todas las opiniones sobre la felicidad que encuentran defensores. Algunas son mantenidas por niños, enfermos o desequilibrados y ningún hombre sensato se enredaría en ellas: los sustentadores de tales opiniones están necesitados no de argumentos, sino de madurez con la que enmendar sus opiniones los unos y de corrección de tipo civil o médico los otros (pues el tratamiento médico es una forma de corrección no menor que los azotes).

De igual modo, no necesitamos examinar los puntos de vista de la muchedumbre: ésta habla de modo irreflexivo sobre casi todo, pero, en particular, sobre estos asuntos; sólo deben ser examinadas las opiniones de los hombres prudentes: sería inadecuado ofrecer argumentos a quienes no necesiten argumentos sino experiencia. Pero, como cada investigación tiene sus propios problemas, así la que concierne a la mejor y más elevada clase de vida. Son estas opiniones, pues, las que debemos investigar. Ya que la refutación de los que argumentan cierta postura es una demostración de la postura opuesta.

Por otra parte, la clarificación de tales asuntos es beneficiosa, sobre todo para el propósito que abriga el que se pregunta cómo se puede vivir una vida hermosa y feliz (si es que resulta excesivo decir 'divinamente feliz'); y <tal clarificación resulta igualmente necesaria> por la esperanza que podría mantener de alcanzar las diversas clases de bienes. Si vivir bien fuera una de esas cosas que dependen de la suerte o de la naturaleza, para algunos no habría ninguna esperanza: pues

en tal caso, la consecución <de la felicidad> nada tendría que ver con sus esfuerzos ni sería asunto de ellos o de sus propias acciones; pero si consiste en la posesión de cierto carácter que depende de uno mismo y de sus propias acciones, el bien sería a la vez algo más común y más divino; más común, porque sería posible para más gente adquirirlo; y más divino, porque la felicidad sería para aquellos que cultivan un cierto carácter en ellos mismos y en sus acciones.

CAPÍTULO 4

La mayor parte de los temas disputados y confusos se aclaran si se define con precisión qué hay que entender por 'felicidad'; si debemos pensar que consiste sólo en un cierto carácter del alma, como opinaban algunos sabios y pensadores antiguos, o si es preciso que sean las acciones de un hombre, además de él mismo, las que revistan un cierto carácter[10].

Hay que distinguir entre varios tipos de vida; algunos ni siquiera tienen que ver con la vida feliz, ocupados en las cosas necesarias, como los entregados a negocios vulgares, las actividades lucrativas y los oficios productivos (llamo negocios vulgares a los conducentes sólo a alcanzar la fama; por oficios productivos me refiero a los sedentarios y asalariados; actividades lucrativas son las referentes a compras y ventas de mercancías); pero siendo tres los elementos que se refieren al desarrollo de una vida feliz, a los que ya consideramos los mayores bienes para los hombres, la virtud, la sabiduría y el placer, vemos también tres géneros de vida entre los que eligen quienes pueden hacerlo: la vida política, la filosófica y la
1215b del placer[11].

[10] El segundo elemento de la alternativa es el defendido por Aristóteles: la felicidad consiste en cierta actividad emanante del carácter o hábito del hombre.

[11] Se trata de las tres vidas 'canónicas' que ejemplificaban la persecución de los tres fines supremos en que consistía la realización de la felicidad: el saber, la virtud y el placer.

'Vida filosófica' es la dedicada al estudio desinteresado de la verdad, incluyendo todo tipo de investigaciones teóricas sin restricción. Pero más adelante se insinúa que el objeto propio y característico de quien elige tal vida es la especulación sobre la divinidad (12-49 b, 15, Libro VIII).

'Vida dedicada a la virtud' es la vida política, pues ésta se dirige al logro de las más

De éstas, la vida filosófica aspira a la prudencia y el conocimiento de la verdad; la política, a las acciones nobles (es decir, las que nacen de la virtud)[12]; y la vida de placer, a los goces corporales.

Es por ello que, como dijimos antes, cada cual considera felices a personas distintas.

Preguntado Anaxágoras de Clazomene quién era el hombre más feliz, contestó: «ninguno de los que piensas, sino alguno que te causaría gran extrañeza». Respondió así porque vio que su interlocutor suponía que no podía ser feliz quien no fuera poderoso, rico o hermoso; mientras él, en cambio, tal vez pensaba que el hombre que lleva una vida sin dolor y limpia de injusticias o que participa en alguna especulación divina es, en la medida humana, feliz.

CAPÍTULO 5

No es fácil juzgar rectamente sobre muchas cosas, pero es más difícil aún hacerlo respecto a aquello que todos creen fácil y universalmente conocido: qué preferir entre las cosas que ofrece la vida y cuál de ellas, una vez conseguida, colmaría nuestro deseo. Pues muchos son los acontecimientos que hacen la vida despreciable, como las enfermedades, los sufrimientos extremos, las catástrofes; siendo evidente que si se nos hubiese dado elección, a la vista de estas cosas, mejor sería no haber nacido. ¿Y respecto a la etapa infantil de la vida? Nadie en su sano juicio soportaría regresar a esa época.

Además, muchos sucesos que no comportan placer ni dolor

---

elevadas acciones. Las acciones derivadas de la virtud repercuten en los demás ciudadanos; toda virtud es directamente 'politica' (en sentido amplio, i. e., social), pero, aun en sentido estricto, el hombre virtuoso puede y debe dedicarse al mejoramiento de sus conciudadanos mediante la intervención en los asuntos públicos. Que ello haya sido raras veces lo que caracteriza de hecho a los políticos, bien lo sabe Aristóteles; véase 1216 a, 20.

Se ha sugerido que la expresión 'vida dedicada al placer' cubriría toda la gama de fines no incluidos en las otras dos vidas canónicas. Pero la definición es para ello demasiado estrecha; se refiere sólo a los placeres corporales: *tas hedonastás somaticás* (1215 b, 5).

[12] Véase nota anterior: Aristóteles no ha abandonado el concepto político de virtud; ésta es realizable plenamente sólo en la ciudad.

y otros que comportan placer innoble son como para hacer preferible la inexistencia a la vida.

En general, si reuniéramos todas las cosas que los hombres realizan de modo involuntario (pues no las realizan o experimentan por ellas mismas) y se añadiera un tiempo infinito, nadie preferiría, a causa de ellas, la existencia a la inexistencia, Ni nadie, que no fuera del todo abyecto, eligiría la vida por los solos placeres de la mesa o el amor —con exclusión de los otros placeres que el conocimiento, la visión u otros sentidos procuran al hombre—; pues, para quien tal elección hiciera, es evidente que no habría diferencia alguna entre haber nacido bestia u hombre; por ejemplo, el buey, que en Egipto es venerado bajo la advocación de 'Apis', disfruta de todos esos placeres en mayor medida que muchos monarcas. Igualmente ocurre con el placer del sueño; pues, ¿qué diferencia hay entre dormir ininterrumpidamente desde el primer día hasta el último durante mil o cuantos años se quiera y vivir como una planta? Ciertamente, las plantas parecen participar de este modo en la vida, como los niños de pecho que, desde su temprana concepción en el seno materno, crecen, pero pasan todo su tiempo durmiendo. Todo ello muestra claramente cómo la naturaleza de lo bueno y noble en la vida se les escapa a los que examinan el tema.

Se dice que Anaxágoras respondía a quien le planteaba estos problemas y le preguntaba por qué había que elegir haber nacido antes que no haber nacido: «para comprender —decía— el cielo y el orden de todo el universo».

Para él, pues, era la ciencia lo que hacía valiosa la elección de vivir.

Pero los que consideran feliz a Sardanápolo o a Esmindrides el Sibarita[13], o a alguno de los que llevan una vida de deleites, parecen colocar la felicidad en el placer; otros, a su vez, no eligirían ningun clase de placeres del cuerpo ni tampoco la sabiduría, sino, antes bien, el ejercicio de las acciones virtuosas y, ciertamente, éstas son ejecutadas por algunos no en vistas a la fama sino incluso con total desinterés por ella.

[13] Sardañápalo: rey mítico de Asiria, ejemplo de vida disoluta y relajada. Esmindrides, de quien nos habla Herodoto, pasó a ser sinónimo de grandes riquezas y ostentación.

Sin embargo, la mayoría de los políticos no merecen esta denominación, pues no son de verdad políticos: político es quien elige las buenas acciones por ellas mismas, mientras que la mayoría elige esta vida por la riqueza y el propio provecho.

De lo anteriormente dicho se sigue claramente que todos atribuyen la felicidad a los tres géneros de vida: el político, el filosófico y el entregado al placer. No es difícil ver cuál es la naturaleza y cómo se origina el placer relativo al cuerpo y los goces físicos, de modo que no necesitamos preguntarnos qué son estos placeres, sino si contribuyen de alguna manera a la felicidad y de qué modo; y en el caso de que ciertos goces contribuyan, si son éstos los precedentes o es preciso participar en ellos de otra manera, de forma que sea respecto de otros placeres que se pueda razonablemente pensar que el hombre feliz vive una vida placentera y no meramente despreocupada [14].

Pero esto lo consideramos más adelante. Examinemos primero la virtud y la prudencia, cuál es la naturaleza de cada una y si son partes de la vida buena por ellas mismas o por las conductas que originan; ya que <la virtud y la prudencia> son
1216 b relacionadas con la felicidad, si no por todos los hombres, sí al menos por los más dignos de mención.

Sócrates el Viejo [15] pensaba que el fin <de la vida> es el conocimiento de la virtud e inquiría qué es la virtud, qué el valor y de qué partes se hallaba la virtud constituida. Y es

[14] *Hedéōs kai mē mónon alypōs*, contraponiendo el placer a la simple ausencia de dolor, como en *Filebo*, 42 c-46 b. El párrafo debe ser relacionado con 1214 b, 10-25: ¿son los placeres partes constitutivas de la felicidad o sólo condiciones necesarias? La respuesta de Aristóteles tiende a considerar los placeres corporales como condiciones que contribuyen a la felicidad. La cuestión de si los placeres más elevados (los de la visión, los intelectuales y otros) son partes constituyentes de la felicidad no halla tratamiento explícito en Aristóteles, pero parece que debe ser respondida negativamente. Sin embargo, este tipo de placeres intelectuales ha de acompañar necesariamente la vida del hombre feliz.

[15] Maestro de Platón; Sócrates el Joven era discípulo de Platón.

En el Protágoras platónico se sostiene que quien conoce qué es el valor y la virtud es necesariamente valeroso y virtuoso. E, inversamente, cobarde es quien se hace una idea falsa de lo que es el valor (se equivoca respecto a las cosas que hay que temer y ese error intelectual le hace cobarde).

Aristóteles rechaza esta clase de intelectualismo moral: ser virtuoso es conocer la virtud y practicarla, siendo esto último asunto de hábito y no de conocimiento.

Además, Aristóteles muestra dónde radica el error socrático: en la confusión entre ciencias teóricas y ciencias prácticas.

comprensible que procediese así, pues opinaba que todas las virtudes eran ciencias, de modo que conocer la justicia y ser justo era la misma cosa: en el mismo instante en que sabemos la geometría y la arquitectura somos ya arquitectos y geómetras. Por ello, él investigaba qué era la virtud pero no cómo se producía o de dónde procedía. Esto es lo adecuado tratándose de ciencias teóricas (nada hay en la astronomía o en la ciencia de la naturaleza o en la geometría que no sea el conocimiento y el estudio de la naturaleza de los objetos propios de esas ciencias; lo que no obsta para que, accidentalmente, puedan sernos útiles en muchas necesidades); sin embargo, el objetivo de las ciencias 'poéticas'[16] es otro que el de la ciencia y el conocimiento; la salud es diferente de la medicina y la buena legislación —u otra cosa similar— difiere de la política. Es hermoso conocer también cada cosa por sí misma, pero en el caso de la virtud no es más valioso conocer su naturaleza sino saber cómo se origina; en efecto, no es saber qué es el valor lo que deseamos, sino ser valerosos; ni qué es la justicia, sino ser justos; del mismo modo que preferimos estar sanos antes que conocer la naturaleza de la salud y tener una buena constitución física a saber en qué consiste una buena constitución física.

CAPÍTULO 6

En todas estas cuestiones debemos buscar la manera de convencer en base a argumentos racionales, remitiéndonos al testimonio y al ejemplo de los hechos observados. Lo mejor sería que todos los hombres se mostrasen de acuerdo con lo que vamos a decir o, si no, que, de alguna manera, todos estuviesen de acuerdo tras un cambio en su manera de pensar; pues cada hombre tiene algunas aportaciones que hacer a la

[16] Las ciencias (en sentido amplio: modos de conocimiento) se dividen en teóricas y prácticas, según su fin sea el conocimiento o la acción. En las ciencias prácticas se distinguen las «poéticas» o 'constructivas' de *poieō*, hacer), cuyo objetivo es la realización de un producto o resultado final: la medicina, alfarería, etc., buscan un resultado externo al cual se dirigen los procesos o actividades que ejecutan. Las ciencias prácticas —como la ética— no persiguen nada ajeno a ellas mismas. Vivir bien, actuar bien es un fin en sí mismo. La distinción, en E. N., VI, 1139 b, 1-5.

búsqueda de la verdad, de las que se debe partir al reflexionar sobre estas cuestiones: empezando por las opiniones expresadas con verdad, pero confusamente, avanzaremos hasta ver con más claridad si, en cada momento, reemplazamos los confusos lugares comunes por opiniones más claras.

Los argumentos, sin embargo, difieren según su método: los formulados filosóficamente y los que no son así formulados; ahora bien, incluso en política, no hay que estimar superflua la investigación que contempla no sólo el qué sino también el por qué: este método es el filosófico en cada disciplina.
1217 a Pero hay que tener cuidado, pues hay algunos que, so pretexto de que parece ser propio del filósofo no hablar nunca a la ligera sino racionalmente, arriesgan en ocasiones argumentos ajenos al tema y vacíos. Lo hacen a veces por ignorancia, a veces por charlatanería; e incluso personas de experiencia y capacidad son confundidas por quienes no tienen ni pueden tener una mente arquitectónica [17] o práctica. Esto les sucede por su carencia de educación [18]. Pues es carecer de educación no ser capaz de distinguir en cada tema entre argumentos pertinentes e irrelevantes.

Es oportuno considerar separadamente el argumento acerca de la causa y el hecho al que uno se refiere; primero, por la razón antes apuntada de que no es necesario tratar todos los temas por medio de argumentos, sino que a menudo más vale considerar los hechos (puesto que, cuando no nos es posible refutar un argumento, hay que atenerse a las opiniones existentes) y, en segundo lugar, porque, a menudo, lo que parece haber sido probado por un argumento es verdadero, pero no por la razón que el argumento mantiene, ya que es

[17] 'Arquitectónica' u 'ordenadora': expresión de origen platónico. Se refiere a la mente bien estructurada, perfectamente organizada, pero no en tanto que cualidad natural, sino como facultad que puede ser adquirida en base al estudio de la lógica y/o la dialéctica.

[18] *Apaideusia*, opuesto a *paideia:* 'cultura', 'formación', es traducción insatisfactoria. Imposible en una nota dar idea siquiera aproximada del sentido y lugar de la *paideia* en el conjunto de la cultura griega. En lo que aquí nos interesa, el término parece usado en sentido más restringido. En relación con la nota anterior, posiblemente se refiera al conocimiento de la lógica y la dialéctica. Recordemos que en Aristóteles la lógica es el 'organon' o instrumento imprescindible para el tratamiento de cuestiones filosóficas. No forma parte de la filosofía, pero es la propedéutica o iniciación a ella.

posible demostrar una verdad por medio de un argumento falso, como resulta evidente por los *Analíticos.*

CAPÍTULO 7

Tras esta introducción, comencemos por el principio, es decir, como señalamos, por las opiniones confusamente expresadas, tratando de clarificar qué es la felicidad. Se está de acuerdo en afirmar que la felicidad es el mayor y el mejor de los bienes humanos. Decimos 'humanos' porque tal vez la felicidad pueda existir para algún otro ser superior, como, por ejemplo, un dios; pues ninguno de los otros animales inferiores por naturaleza a los hombres merece tal designación: ni el caballo, ni el pájaro, ni el pez son 'felices', ni ningún otro ser que no participe —como indica la palabra [19]— por su naturaleza en algo divino; es por algún otro modo de participar en los bienes que se dice de estos seres que viven mejor o peor. Pero esta particularidad será examinada más adelante. Ahora digamos que, de entre los bienes, algunos son susceptibles de realización humana y otros no. Decimos esto porque algunos seres no participan en absoluto del movimiento y, por ello, tampoco de los bienes (siendo estos seres los mejores por naturaleza) [20]; y porque algunos bienes son objeto de la acción por parte de seres superiores a nosotros; puesto que los bienes son llamados objetos de la acción en dos sentidos (ya que el fin con vistas al cual actuamos y las cosas que hacemos para conseguirlo son partes de la acción; por ejemplo, consideramos objetos de la acción la salud y la riqueza y también lo que hacemos en vista de estos fines: los ejercicios sanos y las ocupaciones que nos permiten ganar dinero). Así, es evidente que hay que situar la felicidad por encima de todas las cosas que pueden ser objetos de la acción humana.

[19] *Eudaimonía:* véase *supra,* nota 2.

[20] Tales seres son los dioses, que no pueden participar de los bienes al carecer de movimiento. «El ser que está en el mejor estado posible no necesita de la acción, pues él mismo es el fin; siendo así que la acción se compone de dos elementos: el fin y los medios a él conducentes» *(De Caelo,* II, 292 b, 5-6).

CAPÍTULO 8

1217 b Pasemos ahora a investigar cuál es el mayor bien y en qué sentidos se usa el término. Parece haber al respecto tres opiniones principales[21]: se dice que el bien absoluto es lo mejor, pero que el bien absoluto mismo es el primero de los bienes y es además la causa de la presencia de bondad en los otros bienes. Ambas características pertenecen a la idea del bien (por 'ambas' me refiero a la de ser el primero de todos los bienes y a la de ser causa, por su presencia, de la bondad de los demás bienes; pues es por ella, sobre todo, por lo que se dice verdaderamente de algo que es un bien, y sólo por participación o semejanza a ella los otros seres son buenos); y es el primero entre los bienes desde el momento en que, desaparecido aquello en que participan las cosas, desaparecerían asimismo las cosas que participan de la idea y que son así llamadas en virtud de su participación en ella; y éste es el modo en que <ellos consideran> que una cosa es primera en relación a otra posterior.

Por otra parte, el bien sería la idea de bien y, como las otras ideas, estaría separada de las cosas que participan de ella.

Examinar a fondo esta opinión concierne a otra investigación más cercana en muchos sentidos a la lógica, pues de esa ciencia forman parte los argumentos refutativos y generales.

[21] Serían los de 1218 b, 7-11: 1) La idea de Bien. 2) El bien común. 3) El fin. A partir de aquí se expone la teoría de las ideas platónicas centrada en la idea de Bien. Recordemos brevemente: predicamos una característica de diversos objetos —decimos, por ejemplo, que son 'blancos'—. Esta característica —la blancura— es, pues, algo común a todos ellos. Pero no existe simplemente como concepto, imagen mental, etc. Posee una existencia independiente, inmutable, eterna, no accesible a la percepción de los sentidos, separada de los objetos sensibles que, sin embargo, 'participan' de ella. Todo objeto blanco participa de la idea de blancura, de manera que su ser blanco es causado por aquélla. La idea es fundamento epistemológico —asociado aquí con la teoría de la reminiscencia— y ontológico —la existencia o presencia en el mundo sensible de una cualidad se debe a la existencia previa de la idea.

Las ideas o formas residen en el *hiperuranós* (más allá del cielo) y el alma entra en contacto con ellas antes de su encarnación. Cuando esto sucede, las olvida, pero en contacto con las cualidades sensibles despierta al recuerdo —reminiscencia— de las ideas. Entonces, a partir de este recuerdo, conoce (re-conoce) tal cualidad como copia del modelo o arquetipo ideal correspondiente.

La manera en que esta participación *(methexis)* ocurre (i. e., de qué modo la blancura de este papel concreto se halla conectada con la idea de blancura existente en el *hiperuranio)* es objeto de diversos tratamientos, en absoluto satisfactorios.

Pero, hablando sumariamente, digamos que, en primer lugar, afirmar la existencia no sólo de la idea de bien sino de cualquier otra es hablar de forma abstracta y vacía [22]. El asunto ha sido estudiado en muchos lugares en las obras exotéricas y en las discusiones *según la filosofía* [23].

Además, si las ideas, incluida la idea de bien, existen, no nos sirven de ayuda ni para vivir ni para actuar.

El bien, por otra parte, se predica con tantas acepciones y de tan numerosas maneras como el ser. En efecto, según una distinción hecha en otra parte, éste significa la esencia [24], la cualidad, la cantidad, el tiempo y, por ende, se encuentra tanto en el hecho de ser movido como en el de ser motor; y el bien acontece en cada una de estas <categorías>: en la sustancia, <el bien está presente> en el intelecto y en Dios; en la cualidad, <el bien es> lo justo; en la cantidad, la moderación; en el tiempo, la ocasión; y <el bien está presente> en el aprender y el enseñar, en la esfera del cambio. Así, del mismo modo que el ser no es algo aparte de las cosas mencionadas, tampoco lo es el bien, ni hay una sola ciencia del ser o del bien [25].

[22] Obsérvese el tono duro e inflexible de la crítica en contraste con E. N. 1096 a, 11-17, donde al introducir la crítica a la teoría de las ideas, Aristóteles dice: «la investigación es difícil por haber sido nuestros amigos quienes han elaborado la teoría de las ideas [...] hay que amar a los amigos y a la verdad; pero la rectitud obliga a preferir la verdad».

Este contraste ha llevado a los estudiosos a sostener, alternativamente, la anterioridad y la posterioridad de la E. E. respecto a la E. N., según se haga hincapié en lo rotundo de la crítica a Platón o se interprete esta misma rotundidad como una característica psicológica de la juventud que llevaría al temprano Aristóteles a autoafirmarse exagerando el rechazo de la teoría que acababa de abandonar.

[23] *En tois exoterikoîs lógois kai en tois katá philosophían:* las primeras son obras 'populares' destinadas a la publicación; las segundas, en oposición, serían las esotéricas, o más propiamente técnico-filosóficas. Algunos traducen 'sobre la filosofía', suponiendo que se trata del título de una obra perdida de Aristóteles.

[24] «Esencia» es, desde luego, un anacronismo, pero no hemos querido apartarnos del uso común. Décarie traduce por 'quiddidad', no menos anacrónico, pero más de acuerdo con la etimología. Literalmente Aristóteles dice: *Tó té gàr ón* [...] *sēmaínei tò men tí estí, tò dè poiòn tò dè posòn...* («el ser significa el qué-es, el cómo, el cuánto...»).

[25] Para Aristóteles, el ser «se dice de muchas maneras», es ambiguo. No es una «categoría suprema», sino que, al revés, posee un sentido distinto según la categoría de la que se predica: para X, «ser» es «ser-una-substancia»; para Y, «ser» es «ser-una-cualidad», etc. Con lo que X e Y, por el sólo hecho de «ser» no poseen ninguna cualidad común. El argumento asimila «ser» y «bien»; ambos son términos ambiguos: «bueno», también se usa en cada una de las categorías. Así, dos objetos pertenecientes a distintas categorías serían llamados 'buenos', pero no tendrían nada en común (la bondad de una sustancia no tiene nada que ver con la bondad de una cualidad o

Ni siquiera lo que se denomina 'bien', según la misma categoría —como, por ejemplo, la oportunidad y la moderación—, cae dentro de una misma ciencia: diversas ciencias contemplan la oportunidad y la moderación según el caso, como la medicina y la gimnasia estudian la oportunidad y la moderación respecto a los alimentos, mientras que respecto a las acciones militares es la estrategia quien las estudia, y así cada
1218 a ciencia específica en cada actividad diversa; de modo que difícilmente el bien puede ser objeto de una sola ciencia[26].

Además, en las cosas en las que hay anterioridad y posterioridad, no hay nada común fuera de ellas y separado; porque entonces habría algo anterior a lo primero, ya que la cosa común o separada sería anterior: pues si la cosa común desapareciera, con ella desaparecería la primera cosa (por ejemplo, si el doble es el primero de los múltiplos, el múltiplo, que es predicado común, no puede ser separado, pues entonces sería anterior al doble)[27]. Se conviene en que la cosa común es la idea [...][28], si, por ejemplo, se hace de lo común una realidad separada: ya que, si la justicia es un bien y también lo es el valor, entonces, dicen ellos, existe algo que es el bien en sí mismo, siendo el 'sí mismo' un elemento adicional añadido a la definición común. Pero, ¿qué sería esto sino algo eterno y separado? Ahora bien, lo que es blanco por muchos días no es más blanco que lo que es blanco un solo día; así que el bien no

de una cantidad. El bien referido a la cantidad es la moderación; referido a la cualidad, la justicia. Moderación y justicia no son, sin embargo, subclases o subgéneros de ningún supuesto género o clase de 'bondad'.

[26] En oposición al punto de vista platónico, según el cual existiría una ciencia del Bien, cuyo objeto sería la idea de Bien. El 'hecho observado' de la multiplicidad de ciencias que tratan del bien es considerado por Aristóteles, sin más fundamentación, argumento contra la posibilidad de una ciencia unificada del bien. Posteriormente Aristóteles admitirá una 'ciencia del ser en cuanto ser'.

[27] Argumento bastante débil, puramente lingüístico: si existe una idea de número, entonces, en la serie de los números naturales, por ejemplo, tal idea es anterior al primer miembro de la serie que dejaría de ser, por ello, el primero. Pero el modo en que la idea es 'anterior' a la serie es, sin duda, distinta, del modo en que el uno es anterior al dos. Bastaría distinguir ambos sentidos de 'anterioridad'.

[28] Laguna en la edición de Susemihl. Décarie enmienda 'ei' por 'ē' y traduce: «... o bien se sigue que lo común es la idea, es decir, si se hace de lo común una realidad separada...», de manera que el texto adopta la forma de un dilema: o la idea de número es anterior al primer número de la serie o, en todo caso, queda alejada de los números formando una realidad separada. Es decir, aún prescindiendo del argumento de la anterioridad en la serie, sigue siendo absurdo transformar el predicado común en una realidad separada.

es más bien por ser eterno ni el bien común[29] es idéntico a la idea, pues es común a todas las cosas <buenas>.

Deberían, en efecto, demostrar la existencia del bien en sí al revés de como ahora lo hacen, pues parten de objetos respecto de los que se discute la posesión del bien para demostrar bienes unánimemente admitidos: así, parten de los números <para demostrar> que la justicia y la salud son bienes pues <participan de la idea de> orden y número, siendo los números y las unidades buenas (ya que para ellos el Uno es el bien en sí); por el contrario, hay que partir de los <bienes> comúnmente aceptados, como la salud, el vigor, la prudencia para demostrar que lo bello está presente en las cosas inmutables, incluso en mayor medida, pues si aquellas cosas muestran orden y equilibrio, éstas participan en ellos aún más plenamente[30].

Aventurada es también la demostración de que el Uno es el bien en sí porque los números 'tienden'[31] hacia él; pues no se explica claramente cómo es esa tendencia, sino que se afirma sin más. Y, por otra parte, ¿cómo puede suponerse el deseo en cosas inanimadas?

Hay que considerar detenidamente el problema y no aceptar sin razones lo que es difícil de aceptar aun con razones.

Y no es verdad que todos los seres tiendan a un único bien. Cada ser aspira a su propio bien: el ojo a la visión, el cuerpo a la salud; y, así, hay para cada ser un bien distinto.

De las dificultades mencionadas se sigue la inexistencia de

[29] 'El bien común', es decir, el bien predicado común. El argumento implícito sería como sigue: la idea de bien no puede ser el bien común, puesto que éste debe ser compartido por todas las cosas que son buenas. El carácter común 'bien' debe pertenecer a cada miembro de la clase y no puede ser él mismo otro bien distinto. La idea separada no cumple ese requisito. Por otra parte, el bien en sí no es mejor que cualquier otro bien: por el hecho de ser eterno, no es más ni menos bien que el que dura unos instantes.

Ninguno de ambos argumentos invalida la existencia de la idea de Bien, sino sólo su identificación con el bien común. Obsérvese, de paso, que aquí Aristóteles parece admitir la existencia de un bien común o general (una característica común a todos los objetos 'buenos'), que ha rechazado en 1217 b, 25 y sigs.

[30] En el silogismo: 1) Los números son buenos. 2) Las virtudes son números. 3) Las virtudes son buenas. Aristóteles piensa que 3) es evidente y no debe, por tanto, ser conclusión, sino, en todo caso, premisa de un silogismo que demostrara 1), en absoluto evidente.

[31] *Ephíēmi:* en el sentido de 'anhelar', 'aspirar', 'desear'. De ahí la pregunta que sigue.

un bien absoluto[31 bis] y su inutilidad para la política, que posee un bien propio como las otras ciencias (por ejemplo, la buena forma física es el bien de la gimnasia).

Además, está lo escrito en el tratado[32]: o la idea de bien no es útil a ninguna ciencia o es útil a todas[33]; por otra parte, no es realizable[34].

Del mismo modo, el bien común no es el bien absoluto 1218 b (pues aquél se encuentra incluso en un bien ínfimo) ni es realizable, pues la medicina, por ejemplo, no se ocupa del bien en general, sino sólo del de la salud. Y, así, lo mismo para cada una de las demás artes. El bien se dice de muchas maneras: parte de él es la belleza; y, además, un bien es realizable y otro no: el bien realizable es aquel 'en vista del que' se obra; éste no existe en los seres inmutables.

Es claro, pues, que ni la idea de bien ni el <bien> común es el bien absoluto que andamos buscando: pues la primera es inmutable e irrealizable; el segundo, mutable pero asimismo impracticable.

Pero aquello 'en vista de lo que' [35] <se actúa> es, como fin, lo mejor, causa de los bienes que incluye y el primero de todos ellos. Por consiguiente, he aquí lo que sería el bien absoluto: el fin de los actos realizables por el hombre. Tal es el bien objeto de la ciencia suprema, de la política, de la 'economía' y de la

[31 bis] O tal vez, matizando: 'de cierto bien absoluto', pues Aristóteles va a afirmar luego la existencia de éste (1218 b, 9-12). Traducimos *autó tò agathón* por 'bien absoluto' o 'bien en sí'.

[32] ¿Cuál es el tratado que se cita? Tal vez una obra perdida de Aristóteles. Dirlmeier lo refiere a *Tópicos*, 109 b, 13; Rackham a 1217 a, 19-25, siendo una remisión a lo que precede.

[33] Persiguiendo todas las ciencias el bien, el conocimiento de éste debería ser útil a todas ellas. Pero esto no es así en el caso ya citado de la política; luego no es útil a ninguna ciencia: basta negar con un ejemplo una alternativa del dilema para concluir la otra: no es útil a ninguna ciencia el conocimiento del bien.

[34] *Ou praktón*, el argumento de la no practicabilidad se repite aquí; tratándose la ética de una ciencia 'práctica', el bien que buscamos debe ser realizable. La idea platónica es eterna y, desde luego, escapa a la acción humana.

Que el bien común *(tò koinòn agathón)* sea irrealizable no resulta muy claro (y el ejemplo de la medicina y demás ciencias no está libre de objeciones). De todos modos, la discusión se cierra apelando, otra vez, a la ambigüedad del término 'bueno', como en 1217 b, 25 y sigs.

[35] Rechazando la identificación del bien en sí con el bien común y con la idea de bien, Aristóteles ofrece su propia doctrina: el fin de la acción humana es el bien absoluto. Pero ya habíamos visto que la felicidad era la meta última, el objetivo final de la acción humana.

prudencia [36]. Estas <disciplinas> se distinguen de las otras por esto: <tener el bien como su objetivo>; si entre sí difieren en algo, lo veremos más adelante.

De los métodos didácticos se deduce claramente que el fin es causa de las cosas que de él dependen [37], pues en ellos, tras definir el fin, se va demostrando que cada una de las cosas es buena porque se realiza con vistas al fin perseguido. Por ejemplo, dado que estar sano es tal cosa, lo que procura la salud debe ser tal otra; lo que es saludable es causa eficiente de la salud (pero causa eficiente de la existencia de la salud, no de que la salud sea un bien).

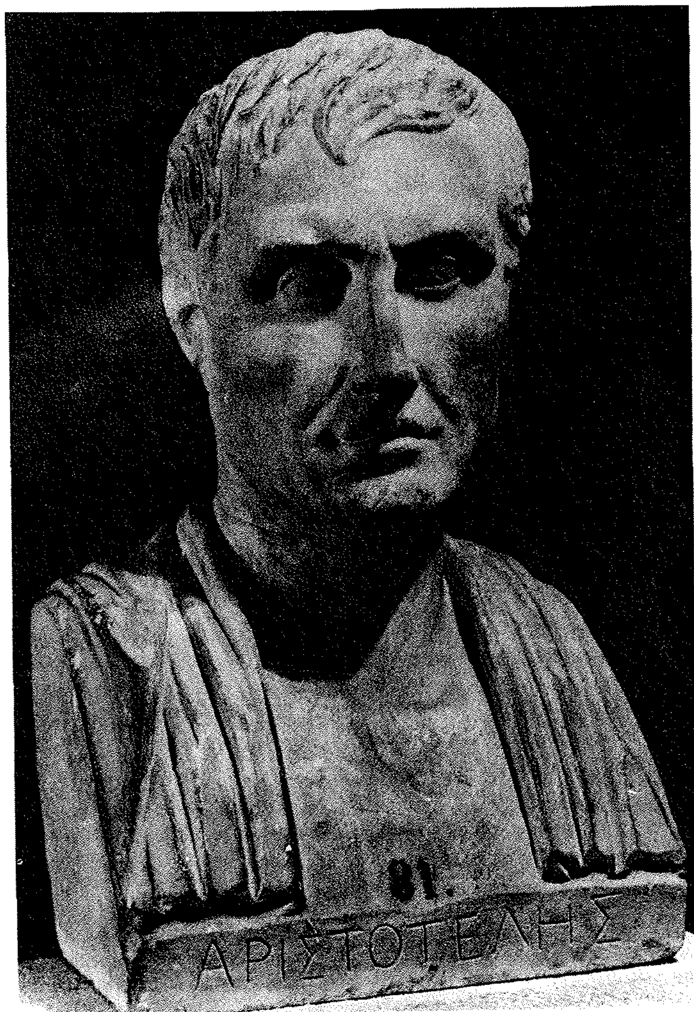
Además, nadie demuestra que la salud —o cualquier otro principio— sea un bien, a menos que sea un sofista y no un médico; ellos urden, pues, sofismas con argumentos ajenos al tema [38].

Tomando otro punto de partida, debemos examinar en cuantos sentidos se dice que es mejor el bien que, como fin, es el más valioso para el hombre y la mejor cosa realizable.

[36] Se trata de una misma ciencia, con tres objetivos distintos: el bien de la ciudad (política), el bien de la familia (economía) y el bien individual (ética).

[37] De las cuatro causas (formal, material, eficiente y final), la final determina un objeto o acción en cuanto ésta es propósito u objetivo. La finalidad de estar sano determina el que hagamos ejercicio. Este tipo de causa es especialmente relevante en el contexto de las ciencias prácticas, donde la explicación teleológica ocupa un lugar tan importante.

[38] El fin (aquí la salud) es premisa del razonamiento práctico —causa de los medios que a él conducen— y no conclusión de ningún razonamiento. En ética, el fin es el punto de partida de la reflexión, lo que la pone en marcha.



Busto de Aristóteles

ESQUEMA DEL CONTENIDO

LIBRO II

CAPÍTULO 1:

— La Naturaleza de la felicidad, definida según la función del hombre:
  - Bienes del alma: internos y externos (18 b, 30-37).
  - Virtud: mejor disposición, hábito o facultad de lo que posee un uso o función (18 b, 38-19 a, 12).
  - Doble sentido de «función»: uso, producto (19 a, 13-23).
  - Definición de felicidad, según lo anterior (19 a, 24-39).
  - La definición, de acuerdo a la opinión general (19 a, 39-19 b, 25).
  - Psicología de las facultades del alma (19 b, 26-20 a, 3).
  - Virtudes morales e intelectuales (20 a, 5).
  - Definición de virtud (20 a, 30-34).
  - Relación de virtud con placer y dolor (20 a, 35-37).

CAPÍTULO 2:

— El carácter moral: pasiones, facultades, hábitos (20 a, 38-20 b, 20).

CAPÍTULO 3:

— Virtud como justo medio (20 b, 21-36).
— Tabla de virtudes y vicios (20 b, 37-21 a, 12).
— Determinación de los vicios por exceso o defecto (21 a, 13-21 b, 9).
— Subespecies de vicios (21 b, 10-17).
— Vicios absolutos (21 b, 18-26).

CAPÍTULO 4:

— Placer y dolor y su relación con la virtud (21 b, 27-22 a, 5).

CAPÍTULO 5:

— Redefinición de la virtud, en relación con placer y dolor (22 a, 6-22 a, 18).
— Algunos estados extremos de los hábitos no equidistan igualmente del medio justo (22 a, 19-22 b, 14).

CAPÍTULO 6:
- — Libertad de la voluntad: el hombre es principio y causa de sus acciones; la acción humana es contingente, no necesaria (22 b, 15-23 a, 9).
- — Por consiguiente, el vicio y la virtud son voluntarios (23 a, 9-23 a, 20).

CAPÍTULO7:
- — Determinación de lo voluntario y lo involuntario (23 a, 21-25 b, 17):
  1. Lo voluntario no es lo conforme al deseo, pues:
     - No es lo conforme al apetito (lo que se apetece) (23 a, 29-23 b, 18).
     - Ni conforme a la pasión (lo que «apasiona») (23 b, 19-28).
     - Ni lo conforme al querer (lo que se quiere) (23 b, 29-36).
  2. Lo voluntario no es lo que se elige (23 b, 37-24 a, 4).
  3. Conclusión por exclusión: lo voluntario es actuar según un pensamiento de cierta clase (24 a, 5-7).

CAPÍTULO 8:
- — Prosigue la determinación de lo voluntario:
  1. Lo opuesto a lo forzoso o necesario (24 a, 8-19).
  2. Forzoso es lo provocado/inducido por algo exterior al agente, contra su propio impulso (24 a, 20-22).
  3. El deseo no es exterior al agente, luego la acción impulsada por el deseo es siempre voluntaria: aplicación al caso del incontinente y el temperante, en los que se da desacuerdo entre deseo y razón (24 a, 23-25 a, 1).
  4. Discusión sobre ciertas acciones forzosas en cierto grado (25 a, 2-36).

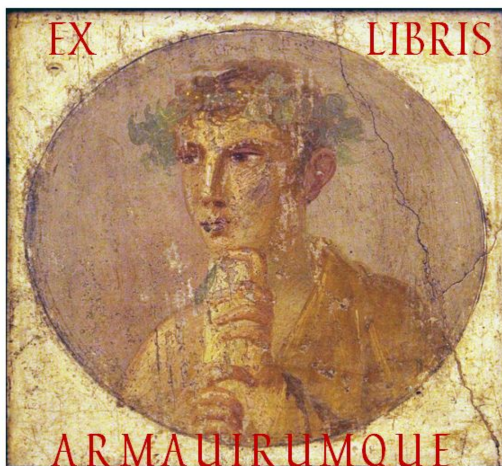
CAPÍTULO 9:
- — Definición de lo voluntario (recapitulación de los capítulos 7 y 8). Acción ejecutada por sí mismo, no forzado y sin ignorancia (25 b, 1-17).

CAPÍTULO 10:
- — Naturaleza de la elección:
  1. No es deseo, pues no es: apetito, querer, pasión (25 b, 18-17).
  2. No es opinión (25 b, 38-26 a, 32).
  3. Luego es el resultado de ambos: deseo y opinión (i.e., querer y opinión) (26 b, 2-5).
  4. Definición de «elección»: «deseo deliberativo» (26 b, 6-18).
  5. Excursus (26 b, 19-27 a, 5).
- — La deliberación:
  1. Sólo se delibera acerca de los medios (27 a, 6-18).
  2. Se quiere el fin; el querer quiere lo bueno; sólo por perversión quiere lo malo (27 a, 19-31).

3. La perversión originada por el placer y el dolor (27 a, 32-27 a, 40).
4. Definición de la virtud (27 b, 1-11).

CAPÍTULO 11:

— Virtud y fin de la elección (27 b, 12-18):
  - La virtud decide el fin: es un «principio» (27 b, 19-28 a, 1).
  - El fin es determinado por la virtud o carácter moral; la virtud es voluntaria, de ahí que los juicios éticos versen sobre la intención fin= virtud moral del agente (no sobre su acción, que puede ser ejecutada bajo compulsión) (28 a, 2-19).



LIBRO II

CAPÍTULO 1

1218b 31 Tras esto, empecemos por otra parte para tratar de lo que sigue. Todos los bienes son externos o internos al alma[1], siendo éstos los más valiosos, según la división que establecimos en los *discursos exotéricos*[2].

En efecto, el saber, la virtud y el placer radican en el alma, y a todos les parece que (uno de ellos o los tres juntos) son fines. Pero de las cosas que radican en el alma, algunas son hábitos o facultades; otras, actividades y procesos[3].

Tengamos en cuenta estas distinciones; y respecto a la virtud, mantengamos que es la mejor disposición, estado o facul-
1219a tad de algo que posee algún uso o función. Esto es evidente por inducción en todos los casos, y así lo suponemos[4]. Por ejemplo, un vestido posee una virtud porque tiene un cierto uso y una cierta función y el mejor estado del vestido es su virtud; y lo mismo se dice de un barco, de una casa y de todo lo demás y, en consecuencia, también del alma; pues hay una función del alma[5].

Admitamos también que el mejor estado posee la mejor función; y los estados tendrán entre ellos las mismas relacio-

[1] A veces Aristóteles establece una clasificación tripartita: bienes del alma, bienes del cuerpo y bienes externos a ambos.

[2] Véase nota 22, Libro I.

[3] *Ē hexis ē dýnamis* [...] *chrēsis ē érgon.* Véase glosario.

[4] Por inducción respecto al uso lingüístico.

[5] Véase más adelante 1219 a, 24-26.

nes que las funciones que de ellos se deriven. Y la función de cada cosa es su fin. De esto se sigue claramente que la función es superior al estado, pues el fin, como tal fin, es lo mejor, ya que se ha supuesto que lo mejor y último por lo cual todo lo demás es <elegido> es el fin. Así, es evidente que la función es superior al estado y a la disposición[6].

Pero 'función' se dice en dos sentidos: en algunos casos, la función es algo distinto de la actividad; por ejemplo, la función de la arquitectura es la casa y no la acción de construir; la de la medicina es la salud y no la acción de sanar o curar; pero en otros casos la actividad es la función, como, por ejemplo, ver es la función de la vista y el conocimiento es la función de la ciencia matemática; necesariamente también, cuando la actividad es la función, la actividad es superior al estado.

Hechas estas distinciones, digamos que una cosa y su virtud poseen la misma función, pero no de la misma manera. Por ejemplo, el zapato es la función del arte de la zapatería y de la actividad del zapatero; si hay una virtud de la zapatería y de un buen zapatero, su función es un buen zapato. Y así, para los demás casos[7].

Ahora supongamos que la función del alma es mantener la vida y que la función de ésta es una actividad y vigilia[8] (pues el sueño es un estado de inacción y reposo).

Así, como la función del alma y la de su virtud debe ser la misma, la función de su virtud es un vida buena. Es ella, pues, el bien último que, como habíamos visto, era la felicidad.

De nuestras anteriores premisas se sigue esto claramente: la felicidad era el mayor bien, los fines internos del alma eran los mejores <bienes>, siendo lo interior al alma estado o disposición; puesto que la actividad es superior al estado y la mejor actividad superior al mejor estado, y puesto que la virtud es el mejor estado, entonces la actividad de la virtud debe

[6] La función u obra *(érgon)* puede ser una actividad *(chrêsis)*, como el mirar es la actividad del ojo; o unos productos *(érga)* originados por esa actividad: un objeto (casa) o un estado (la salud).

[7] Si X tiene una función Y, entonces la función de la virtud de X es hacer un buen Y.

[8] A pesar de los reparos de M. Woods *(op. cit.*, 98) me inclino por esta elección que implica que, como dice Düring, vivir se diga de dos maneras: en acto y en potencia; el alma tiene una función (la vida) que, a su vez, tiene una función: la actividad o vigilia.

ser lo mejor del alma. Pero la felicidad se considera también lo mejor; así, la felicidad es la actividad de un alma buena; y como la felicidad era algo perfecto, y como hay una vida perfecta y una imperfecta e igual ocurre con la virtud (en un caso, ésta es total; en el otro, parcial); y como la actividad de las cosas imperfectas es imperfecta, la felicidad debe ser la actividad de una vida perfecta conforme a una virtud perfecta[9]. Son pruebas de que nuestras afirmaciones acerca del género y
1219 b la definición de la felicidad son correctas, las opiniones que todos mantenemos: que actuar bien y vivir bien es lo mismo que ser feliz; y cada una de estas cosas <vivir y actuar> es una práctica y una actividad (pues la vida activa es una vida de

[9] Consignemos la formalización de este argumento, tal como lo expone M. Woods, *op. cit.*, 93-94, con algunas variantes. No se deje el lector llevar por el pánico que esta larga cadena pueda producirle: si pone un poco de atención verá que puede ser seguida sin dificultad y clarificará la lectura del texto, bastante más confuso:

P. 1.—Todo bien es externo o interno al alma.
P. 2.—Los bienes internos al alma son superiores a los externos.
C. 3.—Los mejores bienes están en el alma.
P. 4.—En el alma hay estados, facultades, actividades y procesos.
P. 5.—'Virtud' es la mejor disposición, estado o facultad de lo que tiene una función o uso.
P. 6.—El alma posee una función.
C. 7.—La virtud del alma es la mejor disposición, estado o facultad del alma.
P. 8.—Al mejor estado le corresponde la mejor función.
P. 9.—La función de una cosa es su fin.
P. 10.—El fin de cada cosa es lo mejor para cada cosa.
C. 11.—La función es superior al estado (d 9-10).
P. 12.—'Función' posee dos sentidos: *a)* uso, y *b)* producto.
C. 13.—Si la función de algo es su uso, el uso es mejor que el estado correspondiente a tal uso (d 11-12).
P. 14.—La función y la virtud de algo poseen la misma función.
P. 15.—La función del alma es mantener la vida.
P. 16.—La vida es una actividad *(enérgeia).*
C. 17.—La función del alma es la función de la virtud del alma (d 14).
C. 18.—La función de la virtud del alma es una buena vida (15-17).
C. 19.—Una buena vida es el bien último (i.e., la felicidad) (d 10-18).
P. 20.—La felicidad es el mejor bien.
C. 21.—La actividad es superior al estado (13).
C. 22.—La mejor actividad es la actividad del mejor estado (8).
C. 23.—Lo mejor del alma es la actividad de su virtud (4, 7, 13, 22).
C. 24.—La felicidad es una actividad de un alma buena (3, 20, 23).
P. 25.—La felicidad es algo completo.
C. 26.—La felicidad es la actividad de una vida completa de acuerdo con una virtud completa (24-25).

Obsérvese que los pasos 14-19 constituyen un argumento aparte.

Para concluir (21) es preciso asimilar todo lo que hay en el alma a estados y actividades.



La ética aristotélica es teleológica, de la palabra *telos*, fin. Todo en la naturaleza tiene su fin, una finalidad de manera necesaria y consciente en el caso del hombre. Taller del herrero.

práctica ya que, si el herrero fabrica la brida, es para que el jinete la use). Y no hay felicidad ni por <ser feliz> un solo día ni para los niños ni por un solo año (por eso es justa la opinión de Solón: nadie debe ser llamado feliz mientras viva, sino al final de sus días, pues nada incompleto es feliz al faltarle la integridad).

Además [10], se alaba la virtud por sus actos; y los panegíricos elogian las acciones (se corona a los vencedores; no a los que son capaces de vencer, sino a los que han vencido); y se juzga a cada cual según sus actos.

¿Por qué, pues, la felicidd no es objeto de alabanza? [11] Porque por ella las demás cosas son alabadas, o bien por relacionarse, o bien por ser partes de ella. Es por eso que la *felicitación*[12], el elogio y el panegírico son distintos: el panegírico

[10] Sigue insistiendo en la definición de felicidad como actividad.

[11] Que la felicidad no sea objeto de alabanza prueba que es el más elevado bien, con referencia al cual son valorados los demás bienes.

[12] *Eudaimonismós:* 'felicitación', término etimológicamente próximo al griego, pero alejado de su significado.

habla de una acción particular, el elogio sobre el carácter en general; mientras que la felicitación se refiere a la totalidad.

Esto resuelve la aporía que a veces se presenta: ¿por qué los hombres virtuosos no son mejores que los malvados, sólo durante la mitad de su vida, ya que todos son iguales mientras duermen? La razón es que dormir no es una actividad, sino inactividad del alma. Por esta razón también, si hay otra parte[13] del alma, la nutritiva, por ejemplo, su virtud no es una parte de la virtud total (de la misma manera que tampoco lo es la virtud del cuerpo); en efecto, durante el sueño, la parte nutritiva es más activa, mientras que la sensitiva y apetitiva restan imperfectamente activas; sin embargo, en cuanto participan de alguna clase de actividad, los sueños de los virtuosos son mejores, siempre que no estén enfermos o lisiados.

Tras esto, hay que estudiar el alma: la virtud, en efecto, pertenece al alma de modo no accidental; y, puesto que investigamos la virtud humana, supongamos que hay dos partes del alma que participan de la razón, pero no del mismo modo las dos, sino que a la una le corresponde mandar y a la otra obedecer por naturaleza.

Si hay un parte irracional en algún sentido diferente a éste, no lo consideraremos ahora. Es indiferente que el alma se divide o no en partes; en todo caso, posee facultades diversas, incluyendo las mencionadas: del mismo modo que en una curva lo cóncavo y convexo son inseparables, y lo blanco y lo recto pueden serlo, aunque lo recto no es blanco, salvo accidental y no esencialmente.

Ninguna otra parte del alma —la vegetativa, por ejemplo— que pueda existir va a ser considerada, pues sólo las partes que hemos mencionado son peculiares del alma humana (y así, las virtudes de la parte nutritiva y del crecimiento no son virtudes humanas), pues la virtud propia del ser humano en cuanto tal necesariamente incluye el razonamiento como punto de par-
1220 a tida de la acción; pero como el razonamiento no sólo se rige a sí mismo, sino que también gobierna los deseos y las pasiones, el alma humana debe poseer también estas partes. Y, así como el bienestar físico se compone de las virtudes de las partes

[13] No se ha hecho referencia antes a ninguna parte del alma, por lo que el sentido de 'otra' es incierto.

singulares <del cuerpo>, lo propio ocurre con la virtud del alma, en cuanto que ésta es algo completo[14].

Hay dos formas de virtud: la moral y la intelectual[15] (pues alabamos no sólo a los justos, sino también a los inteligentes y a los sabios). Se había admitido que lo que alabamos era la virtud o el acto; que no son actividades, aunque sí las originan. Las virtudes intelectuales, poseyendo un principio racional, pertenecen a la parte racional y rigen el alma en cuanto ésta es racional; mientras que las virtudes éticas pertenecen a la parte irracional[16], cuya naturaleza es obedecer a la parte racional; ahora bien, no decimos cómo es el carácter[17] de un hombre cuando le llamamos sabio o inteligente, sino cuando decimos que es indulgente o atrevido.

Tras esto, examinemos primero la virtud ética, qué es, cuáles son sus partes —éste es el punto que abordamos primero— y cómo se produce.

Hay que proceder como lo hacen los investigadores de otras materias cuando poseen algún conocimiento previo: a partir de lo que se dice verdadera pero confusamente, alcanzar formulaciones claras y verdaderas.

Estamos ahora en la situación de quienes supieran que la salud es la mejor disposición del cuerpo y que Corisco es el hombre más negro del ágora; no sabemos qué es cada una de estas cosas, pero para saberlo es útil <la posesión de estos datos>.

Partamos de la premisa de que la mejor disposición es producida por las mejores cosas. Y que las mejores acciones de cada ser son producto de su virtud. Por ejemplo, los mejores ejercicios físicos y la mejor alimentación son aquellos de los cuales resulta el mayor bienestar físico y es gracias al bienestar físico que se ejecutan los mayores esfuerzos.

Además, cualquier disposición es creada y destruida por las mismas cosas, aplicadas de cierto modo[18]: como vemos que la

[14] La virtud del alma debe, pues, estar compuesta por las virtudes particulares de las partes constituyentes del alma.

[15] 'Eticas' y 'dianoéticas', respectivamente, en versión más literal.

[16] Sin embargo, antes ha dividido el alma en dos partes, ambas racionales, aunque participando de la razón 'de modo distinto' (1219 b, 26-31).

[17] *Tó ēthos*, de la misma raíz de *ēthikē*.

[18] La dieta adecuada mantiene la salud, la inadecuada la destruye, etc.

salud lo es por la alimentación, el ejercicio y el clima[19]. Esto resulta evidente por inducción.



Las doctrinas aristotélicas llegaron a Europa gracias a las traducciones y comentarios de los sabios árabes. Ello explica ese dibujo Tranti, donde Aristóteles aparece con atuendo oriental, vestido de rey mago.

La virtud, por consiguiente, es la disposición que se produce por los mejores movimientos del alma, que es la fuente de sus mejores acciones y pasiones; por cuyas mismas causas —según el modo en que obren— se origina y se extingue; y cuyo uso se aplica a las mismas cosas que la hacen acrecentarse o desaparecer: cosas respecto a las que nos dispone a lo mejor. Señal de que la virtud y el vicio tienen que ver con el

[19] *Hōra:* 'estación', 'periodo de tiempo'. La traducción por 'clima' es algo forzada, pero hace el texto más inteligible.

placer y el dolor: los castigos, siendo como son un tipo de terapia que actúa a través de opuestos —como en otros casos—, operan a través del placer y el dolor.

Capítulo 2

Es evidente, pues, que la virtud moral se relaciona con lo placentero y lo doloroso. Pues 'carácter', como el nombre
1220 b indica, es lo que se forma por hábito[20]. Y éste aparece por la influencia de algo no innato, siendo capaz de actuar de modo determinado tras la repetición de cierto tipo de movimientos continuados, lo que no encontramos en los seres inanimados (aunque lance una piedra mil veces a lo alto, nunca subirá sino volviendo a ejercer fuerza). Por lo que el carácter debe ser una cualidad[21] de la parte irracional del alma, pero capaz de seguir a la razón, de acuerdo con un imperativo racional. Debemos decir, pues, respecto a qué parte del alma ciertos caracteres poseen tal cualidad.

Es por razón de sus facultades emotivas[22] que se dice de los hombres que son susceptibles de emocionarse[23] y es en virtud de sus hábitos que se les considera inclinados o no a estas pasiones, según las experimenten de una manera particular o sean ajenos a ellas; sigue la división, establecida en los tratados[24], de las pasiones, facultades y hábitos.

Llamo pasiones a la ira, el temor, la vergüenza, el apetito y, en general, a todo lo que por sí mismo es acompañado de sensación de placer o dolor[25]. No hay, respecto a las pasiones,

[20] *Ēthos* ... *ethos*, que Aristóteles piensa que derivan de una raíz común.

[21] Resultante esta cualidad de la habituación y poseyendo, por tanto, una consistencia y permanencia que distingue al carácter de las simples pasiones, afectos o emociones.

[22] *Tas dýnameis tōn pathēmatōn.*

[23] *Pathētikoi:* 'emocionables', 'apasionados'; de *páthē:* 'afecto', 'emoción', 'pasión'. Mantengo este último término salvo en evitación de reiteraciones.

[24] Leemos *en toîs dieilegménois*, según Rackham, quien remite a E. N. 1105 b, 20.

[25] O, quizás, '... a todo lo que es seguido a menudo por una sensación de placer o dolor'.

Hē aisthētikè hēdonē è lypē: 'placer o dolor sensibles, perceptibles'. Sin embargo, 'placer' y 'dolor' deben tener un sentido más amplio; las pasiones o emociones no siempre los producen. Tal vez, como sugiere Woods, Aristóteles tenga en mente las reacciones corporales como el rubor, el erizamiento, el temblor, etc.

Respecto al placer, sin embargo, no es muy claro qué pasiones acompaña; no,

ninguna cualidad, sino que se las padece; pero respecto a las facultades, sí hay cualidad, Llamo 'facultad' a aquello en virtud de lo que se denomina a los que actúan de acuerdo con la pasión; por ejemplo, irascibles, flemáticos, enamorados, modestos, desvergonzados. Los hábitos son la causa de que <las pasiones> presentes en nosotros estén o no de acuerdo con la razón: por ejemplo, el valor, la moderación, la cobardía o la relajación.

CAPÍTULO 3

Hechas estas distinciones, hay que señalar que en todo lo que es continuo y divisible existe el exceso, el defecto y el término medio, ya sea en relación a otro o en relación a nosotros; por ejemplo, en la gimnasia, en la medicina, en la arquitectura, en la navegación y en cualquier acción, científica o no científica, técnica o no técnica. Pues el cambio es continuo y la acción es cambio. Pero en todos los casos, el punto medio relativo a nosotros es lo mejor, pues eso es lo que ordena la ciencia y la razón; y siempre produce el hábito más adecuado. Esto es evidente por inducción y por razonamiento: pues los contrarios se destuyen entre sí; los extremos son contrarios entre sí y respecto al punto medio, porque el medio es cada uno de los opuestos en relación al otro (por ejemplo, lo igual es mayor que lo mínimo, pero menor que lo máximo). De modo que es preciso que la virtud moral consista en el punto medio y sea, ella misma, cierto estado medio[26].

Veamos, pues, qué clase de estado medio es la virtud y a

---

desde luego, al apetito, sino a su realización. El apetito suele ir acompañado de dolor aunque su objeto sea el placer: la sed es 'dolorosa'; saciarla es lo placentero.

Del análisis de la ira en *Retórica*, 1378 a-1378 b, parece seguirse que la pasión es, a la vez —aunque de diversos modos— placentera y dolorosa. La ira es un 'doloroso deseo de vengar un desprecio inmerecido...' (1378 a, 31-32). Pero, a la vez, Aristóteles cita *Ilíada*, XVIII, 109 y sigs.: «[La ira...] que vuelve cruel al hombre sensato cuando, más dulce que la miel, se introduce en su pecho y va creciendo como el humo», como muestra de que la ira es también placentera, no por el placer que acompañaría a la realización de la venganza —esto, ya hemos apuntado, no sería placer de la pasión sino de su cumplimiento—, sino porque «al iracundo acompaña cierto placer, porque se pasa el tiempo vengándose en su interior; y las fantasías que le produce la <ira> le causan placer, como lo causan las fantasías de los sueños».

[26] Véase introducción.

qué punto medio se refiere. Tomemos a modo de ejemplo y examinemos cada uno de los términos de esta relación [27]:

	Irascibilidad	Indolencia	Afabilidad
	Temeridad	Cobardía	Valor
1221 a	Desvergüenza	Timidez	Modestia
	Desenfreno	Insensibilidad	Templanza
	Envidia	....	Justa indignación
	Ganancia	Pérdida	Justicia
	Prodigalidad	Avaricia	Generosidad
	Fanfarronería	Disimulación	Sinceridad
	Adulación	Grosería	Gentileza
	Sevilismo	Egoísmo	Dignidad
	Relajación	Aspereza	Firmeza
	Vanidad	Pusilanimidad	Magnanimidad
	Ostentación	Mezquindad	Magnificencia
	Malicia	Simpleza	Prudencia

Estas pasiones y otras similares se producen en el alma. Pero todas ellas se nombran según el exceso o el defecto.

Así, irascible es el que se encoleriza más de lo debido, con más facilidad y contra más cosas de lo que debiera; mientras que el indolente es quien se queda corto en su cólera frente a las cosas, reacciona en menos situaciones y con menos facilidad.

Temerario es el que no teme lo que debe ni cuando debe ni como debe; cobarde es el que teme lo que no debe, cuando no debe y como no debe.

Igualmente, desenfrenado es el hombre que desea lo que no debe y cae en todos los excesos posibles; insensible es el que, quedándose corto, no desea siquiera lo mejor y lo natural, sino que es incapaz de deseo, como una piedra.

Aprovechado es quien busca la ganancia de todos los

[27] Es evidente que Aristóteles no pretende ofrecer una lista exhaustiva de virtudes y vicios. Se trata de un simple catálogo ejemplificador de la teoría del justo medio. Algunos estados extremos o vicios no poseen denominación en griego, admite Aristóteles; así, parece ser que nadie se excede en lo opuesto a la envidia; por otra parte, algunos términos son usados de manera que se apartan un poco del uso común que poseen en la misma lengua griega. Nos hemos permitido cierta libertad en la versión, buscando las palabras que se adecúen más al uso castellano.

modos posibles; dejado, quien no la busca de ningún modo o en pocos casos.

Fanfarrón es quien aparenta más de lo que posee; simulador [28], quien aparenta menos.

Adulador, el que alaba más de los conveniente; el que lo hace menos, grosero.

Ser complaciente en exceso es servilismo; serlo poco o de mala gana, egoísmo.

El que no soporta ningún dolor, incluso cuando le sería preferible, es un espíritu relajado; el que soporta todos los sufrimientos no tiene, hablando en rigor, nombre específico, pero por metáfora se le llama endurecido, sufrido y paciente.

Vanidoso es quien se cree más de lo que es; el que se cree menos es pusilánime.

Pródigo es quien exagera en todos sus gastos; avaro, quien no gasta lo suficiente; igual ocurre con el mezquino y el ostentoso; éste sobrepasa lo conveniente; aquél no lo alcanza. El malicioso saca ganancia de todos lados y de todos modos; el simple, ni siquiera cuando debe.

Ser envidioso es afligirse con la buena suerte ajena más de lo debido —pues hasta los que son dignos de prosperar causan enojo a los envidiosos cuando prosperan—; el carácter
1221 b opuesto no tiene denominación: es el del hombre que no se aflije ni siquiera ante los que son indignos de prosperar; es condescendiente, como los glotones respecto a la comida, mientras que el otro es intransigente a causa de su envidia.

Es innecesario definir cada uno de los caracteres y mostrar que no es tal por accidente. Pues ninguna ciencia, ni teórica ni poética, ni en palabras ni en acciones, incluye esta precisión <en sus definiciones> más que para hacer frente a los sofismas dialécticos de las artes [29]. Contentémonos ahora con esta

[28] 'Disimulador' *(eiron* y *eironeia)*, a falta de término más propio. Consecuentemente, la versión de *aletheia* por 'sinceridad' no es muy adecuada. El disimulo y la sinceridad se refieren sólo a la 'imagen' o valoración que se ofrece a los demás de lo que se posee. 'Autodepreciación' *(self-depreciation, Rackham)*, sería más restringido, pero da a entender que el aprecio se refiere a uno mismo y no a sus posesiones.

[29] Con toda probabilidad, la dialéctica y la erística (arte o técnica de la discusión o disputa). Recuérdese, 1217 b, 21: 'dialéctico y vacío'. En multitud de lugares, Aristóteles se opone al tratamiento verbalístico y dialéctico de las cuestiones planteadas. También se suele aludir a las artes sofísticas en el mismo sentido.



Esta obra de Rafael representa la exaltación del saber humano. En el centro aparecen Platón, llevando en una mano el *Timeo*, y Aristóteles, con su *Etica*. Platón señala hacia lo alto, hacia el mundo de las ideas; Aristóteles, hacia adelante, en término medio, por ser ésta la regla máxima de su vida. *La Escuela de Atenas. Cámara de la Segnatura* (Rafael).

sencilla manera de definir; ya lo haremos de modo más preciso cuando hablemos de los hábitos opuestos.

Dentro de estas pasiones hay algunas clases que reciben su denominación por diferir en tiempo o en grado o con relación al objeto que produce la emoción. Digo de alguien que es irascible por sentir <ira> antes de lo debido; colérico, cruel, por dejarse llevar por ella más lejos de lo debido; rencoroso, porque la mantiene más tiempo del debido; violento y vengativo, por las represalias a las que da lugar su cólera; golosos, glotones, dipsómanos, según el tipo de alimento capaz de excitar su deseo de modo irracional.

No debemos ignorar que algunas de las pasiones mencionadas no pueden ser consideradas según el cómo —entendiendo este 'cómo' igual a «ser afectado de modo más intenso por la emoción»—, por ejemplo, no se es adúltero porque se tengan más relaciones de las debidas con mujeres casadas (no hay tal cosa), sino que el acto en sí constituye ya

un vicio. En efecto, la pasión y el carácter de quien es por ella arrastrado quedan comprendidos en una misma palabra; y lo mismo puede decirse respecto de la insolencia[30].

Pero esto se discute, sin embargo, y se sostiene que se ha cohabitado pero que no se es adúltero, pues, o se actuó con ignorancia, o forzado a ello; que se ha golpeado a alguien, pero que no se le ha ultrajado. Y así sucesivamente en casos similares.

CAPÍTULO 4

Llegados a estas conclusiones, señalemos además que, teniendo el alma dos partes, las virtudes se distinguen en base a ellas, perteneciendo a la parte racional las virtudes intelectuales, cuyo objeto es la verdad acerca de la naturaleza o el devenir de las cosas; y perteneciendo a la parte irracional las virtudes que poseen un deseo (pues, suponiendo al alma compuesta de partes, no toda parte del alma posee deseos), necesariamente el carácter será bueno o malo según persiga o evite ciertos placeres o dolores. Esto es evidente a partir de la división entre pasiones, facultades y hábitos. Pues las facultades y los hábitos se definen por las pasiones y las pasiones se distinguen por el placer o dolor. De esto y de las consideraciones anteriores se sigue que cada virtud moral se refiere a los dolores y placeres, pues cada alma, bajo el efecto de ciertos actos,

[30] El ejemplo es significativo: *hybris* es, en general, 'insolencia', 'orgullo'. Podría, pues, considerarse un vicio, cuya virtud sería la modestia (no en el sentido de 'aidos' de nuestra tabla, que se acerca más a 'pudor') y cuyo extremo opuesto —por defecto— sería la docilidad o sumisión. ¿Por qué la *hybris* no soporta este tratamiento? Dos respuestas pueden mantenerse:

a) La *hybris* no es un hábito o estado *(héxis)*. En tal caso, habría que traducirlo por 'injuria' o 'agresión' como si de una acción puntual se tratase (del mismo modo que parece absurdo hablar del hábito homicida: el homicidio es un acto, no un vicio). El ejemplo del adulterio parece apoyar esta postura.

b) La *hybris* sí es un estado (que admitiría la descripción anterior), pero en su definición implica tal exceso que no puede colocarse en el extremo de una línea que llegue a alcanzar el punto medio.

En todo caso, o todas las pasiones originan hábitos, pero algunos de estos hábitos viciosos no son siempre excesos respecto de una virtud media, o no todas las pasiones originan hábitos. La teoría del justo medio sólo se aplica a ciertas virtudes y defectos.

tiende por naturaleza a lo mejor o a lo peor; y existe un placer relativo a estos factores y ligado a ellos; pues existe un placer referido y ligado a cada uno de los factores que hacen al alma
1222 a mejor o peor[31]. Por otra parte, llamamos viciosos a los hombres a causa de sus placeres y dolores según persigan o eviten placeres y dolores indebidos o de modo indebido.

Por ello, los hombres definen espontáneamente las virtudes como ausencia de pasiones o contención respecto de placeres y dolores y definen los vicios de manera opuesta.

Capítulo 5

Hemos considerado que la virtud es ese hábito que nos hace capaces de las mejores acciones y que nos dispone lo mejor posible respecto a lo mejor, siendo lo mejor lo que es conforme a la recta razón, es decir, el punto medio, relativo a nosotros, entre el exceso y el defecto. De ahí se sigue que la virtud moral será ese punto medio relativo a cada cual y referente a ciertos términos medios de los placeres y los dolores, lo placentero y lo displaciente.

El punto medio lo es tanto de los placeres —pues en ellos existe exceso y defecto— como de los dolores, como de ambos. Así, el que se deleita en demasía exagera en el placer y el que se aflige en exceso exagera en el dolor; y este <exceso> puede ser absoluto o relativo a cierta norma; por ejemplo, cuando no se actúa según la mayoría de la gente; en cambio, el hombre bueno actúa como es debido.

Ya que cada hábito inclina a los que lo poseen al exceso o al defecto respecto a una misma cosa, y ya que estos dos son contrarios entre sí y respecto al punto medio, necesariamente, los hábitos serán opuestos los unos a los otros y opuestos a la virtud.

Sucede, sin embargo, que en ciertos casos las oposiciones son bien claras; pero a veces es más claro el exceso y otras veces el defecto. La causa de la diferencia es que la desigual-

[31] El argumento quiere demostrar lo siguiente: puesto que los hábitos se definen por las pasiones que resultan de ellos; y como las pasiones, a su vez, se refieren a los placeres y dolores, los hábitos deben tener relación con los placeres y los dolores.

dad o distancia respecto al justo medio <no es siempre la misma>; a veces se pasa más rápidamente del exceso al estado medio; otras, del defecto a aquél, siendo el más distante el que parece ser más opuesto. Por ejemplo, respecto del cuerpo, el exceso de ejercicio es más sano que el defecto y está más cerca del término medio; sin embargo, en lo referente a la alimentación, el defecto es más saludable que el exceso. Igualmente, los hábitos que nos mueven a elegir el gusto por los ejercicios físicos serán más favorables a la salud, en un caso <eligiendo> mayores esfuerzos; en el otro <eligiendo> una mayor contención; y será opuesto al término medio y contrario a la razón el que no hace ejercicio (y no ambos) e igualmente el goloso (pero no el que ayuna). Esto es así porque la naturaleza no se aleja rígidamente[32] del término medio de la misma manera respecto a todas las cosas, sino que somos menos amigos del esfuerzo y más del placer. Y lo mismo ocurre con el alma.

Nosotros colocamos como opuesto <al justo medio> el hábito en el sentido del cual la mayoría de los humanos tendemos a caer (el otro hábito permanece oculto, como si no existiera, quedando inobservado debido a su rareza). Por
1222 b ejemplo, la cólera es contraria a la afabilidad y el colérico al afable; hay ciertamente exceso en ser indulgente y contemporizador y no encolerizarse cuando se es injuriado. Pero son pocos <los que así actúan>; antes bien, todos se inclinan en el sentido opuesto. Por ello, la cólera no <es opuesta> a la adulación[33].

Tras haber establecido las distinciones entre los hábitos correspondientes a cada una de las pasiones, sus excesos y defectos, así como los hábitos contrarios gracias a los cuales los hombres se conducen según la recta razón (qué sea la recta razón y a qué norma hay que atenerse para establecer el punto

[32] *Euthŷs*. Según otra lectura, '... y esto sucede porque, desde el principio, nuestra naturaleza no se aparta del punto medio...'.

[33] Todas las versiones se esfuerzan en dar sentido. Decarie enmienda: 'por ello, la ira no conduce a la reconciliación'; Rackham: 'la cólera no es propia del adulador'; Woods: 'la cólera conduce a la venganza'. En las anteriores versiones, no se ve la relación con lo anterior que el 'diò' sugiere. Traducimos 'la cólera no se opone a la adulación' porque ambas no son extremos equidistantes igualmente del punto medio: la cólera es más frecuente que la adulación.

medio será examinado más adelante), es evidente que todas las virtudes y vicios morales tienen relación con excesos y defectos de los placeres y dolores, y que los placeres y los dolores nacen de los hábitos y pasiones que hemos señalado. Pero el mejor hábito es, en cada caso, el hábito medio. Es claro, pues, que todas las virtudes, o algunas de ellas, serán estados medios.

CAPÍTULO 6

Partamos de otro punto prosiguiendo la investigación: todas las sustancias son por naturaleza principios, por lo que cada una puede engendrar variedad de seres de su misma clase, como los seres humanos engendran hombres e igualmente un animal engendra animales y una planta, plantas. El hombre es el único animal que es, además, principio de ciertas acciones, ya que de ningún otro ser sería apropiado decir que «actúa»[34].

De entre los principios, aquellos que son fuente primera de los movimientos se denominan principios rectores[35]; y, con mayor propiedad, aquellos de los que resulta un movimiento que no podría ser diferente: la divinidad es, verosímilmente, un principio de esta clase. En el caso de los principios inmutables (los matemáticos, por ejemplo), no hay principio rector, aunque son llamados 'principios' en razón de su semejanza, ya que también en este dominio, si el principio cambia, las conclusiones que de él se derivan habrán de cambiar también; pero éstas no cambiarán por ellas mismas, destruyéndose las unas a las otras, a no ser que se destruya la hipótesis, y por medio de otra nueva hipótesis se proceda a una demostración.

El hombre es, sin embargo, principio de un movimiento, pues la acción es un movimiento. Ya que aquí, como en otros casos, el principio es causa de las cosas que son o se producen gracias a él, hay que concebirlo como en el caso de las demos-

[34] Dos son los sentidos que se señalan aquí de *archḗ:* principio motor, causa eficiente y principio de los actos teleológicos propios de la acción humana caracterizada por su 'posición de fines' o intención.

[35] *Kyriai archoi.*

traciones: si, puesto que un triángulo contiene dos ángulos rectos se sigue necesariamente que un cuadrilátero tiene cuatro ángulos rectos, es claro que la causa de ello es que el triángulo contiene dos ángulos rectos. Si el triángulo cambia, el cuadrilátero cambia también: si aquél sumara tres rectos, éste sumaría seis; y si aquél cuatro, éste ocho. Si el triángulo es de tal manera y permanece idéntico, el cuadrilátero será necesariamente de tal otra. La necesidad de lo que intentamos demostrar se sigue con evidencia de los ANALÍTICOS. Pero ahora nada podemos afirmar ni negar de modo preciso, salvo lo siguiente: si no hay ninguna otra causa de que el triángulo posea este carácter, <el triángulo> será el principio y la causa de lo que de él se sigue.

De este modo, si hay seres que admiten estados opuestos, 1223 a se sigue que sus principios los han de admitir también. Pues lo que se produce por una causa necesaria es, a su vez, necesario; y <vemos que> lo que resulta de aquella <causa> es capaz de llegar a estados opuestos; y lo que hacen los hombres muchas veces son cosas de esta clase, siendo ellos mismos principios de tales cosas. Así queda claro que todas las acciones de las que el hombre es principio y dueño de obrar pueden producirse o no; y que está en su poder el que ocurran o no aquéllas, al menos, cuya existencia depende de él.

El hombre es causa de todas las cosas que está en su poder hacer o no hacer; y todas las cosas de las que él es causa están bajo su poder[36].

Ya que la virtud, el vicio y las acciones resultantes son elogiadas y vituperadas (pues se elogia y vitupera no lo que acontece necesariemente, por azar o naturalmente, sino aquello de lo que nosotros somos causantes; pues cuando hay otro causante, éste recibe la repulsa o el elogio), es evidente que la

[36] Aristóteles aplica la teoría de los principios, antes expuesta, al caso de la acción humana. Se ha establecido que de principios necesarios se siguen conclusiones —movimientos— necesarias. Ahora bien, si algo es contingente (puede adoptar estados opuestos), entonces su principio debe ser no-necesario (contingente). Si, por otra parte, hay variabilidad en las acciones humanas, entonces es que el 'principio rector' —el hombre— es *contingente*: es causa de las cosas que puede hacer o no hacer.

Pero luego parece concluirse que, puesto que algunas cosas que el hombre realiza pueden ocurrir o no, todas las que el hombre realiza, si pueden ocurrir o no, entonces están bajo su poder (o que todas las cosas de las que el hombre es causa y principio pueden ocurrir o no).

virtud y el vicio se refieren a aquellas acciones de las que el hombre es causa y principio.

Hay, pues, que investigar de qué acciones es el hombre causa y principio: todos convendremos en que de aquellas voluntarias y surgidas de una elección individual, pero no de las involuntarias; y es claro que todas las acciones que él ha elegido las realiza asimismo voluntariamente. De aquí también se sigue que la virtud y el vicio se han de referir a las acciones de carácter voluntario.

CAPÍTULO 7

Debemos determinar, pues, qué es lo voluntario y qué lo involuntario[37] y, asimismo, cuál es la naturaleza de la elección[38], ya que estas cosas delimitan la virtud y el vicio. Examinaremos primero lo voluntario y lo involuntario. Esto parece ser una de las siguientes tres cosas: deseo, elección o pensamiento[39]; siendo lo voluntario conforme a una de estas cosas y lo involuntario contrario a ella.

Ahora bien, el deseo se divide en el querer, el impulso y el apetito[40]; es preciso distinguirlos, empezando por el apetito.

Se diría que todo lo que es conforme al apetito es voluntario, pues todo lo involuntario parece ser forzado y lo que es forzado es doloroso, como todo lo que hacen o soportan <los hombres> por necesidad; así lo expresa Eveno:

«...porque resulta desagradable todo lo que nos obliga».

De modo que, si algo es desagradable, es obligado; y si es obligado, es desagradable: pero todo lo que es contrario al apetito es desagradable (pues el apetito conduce a lo placentero) de modo que debe ser obligado e involuntario. Lo que es conforme al apetito es, pues, voluntario; siendo lo voluntario y lo involuntario opuestos entre sí[41].

[37] *Hekoúsion... akoúsion:* 'voluntario e involuntario'.
[38] *Proaíresis:* 'elección deliberada'.
[39] *Órexis, proaíresis, diánoia:* deseo, elección, pensamiento.
[40] *Boúlēsis, thymos, epithymia:* querer, impulso, apetito.
[41] El argumento puede ordenarse:

Además, todo vicio nos vuelve más injustos y la incontinencia parece ser un vicio: el incontinente posee tal carácter que actúa de acuerdo con el apetito pero en contra de la razón; y es incontinente cuando actúa de conformidad con el apetito; pero actuar injustamente es voluntario: en consecuencia, el
1223 b intemperante <obrará> injustamente al actuar según su apetito. De modo que el intemperante actuará voluntariamente y lo que es conforme al apetito será voluntario[42] (desde luego, sería sorprendente que los que se vuelven incontinentes se convirtieran por ello en más justos)[43].

De las anteriores consideraciones parecería deducirse que lo que es conforme al apetito es voluntario; pero de las que siguen parece concluirse lo contrario: todo lo que se hace voluntariamente se hace queriéndolo; y lo que se quiere se hace voluntariamente. Pero nadie quiere lo que cree que es malo. Ahora bien, el incontinente no hace lo que desea, pues al ser intemperante obra de modo contrario a lo que piensa que

---

1.—Actuar involuntariamente es actuar forzado.
2.—Actuar forzado es desagradable.
3.—Todo lo desagradable es forzado (!).
4.—Actuar según el apetito es placentero.
5.—Actuar contra el apetito es desagradable.
6.—Actuar contra el apetito es forzado (de 3, 5).
7.—Actuar contra el apetito es involuntario (5, 1).
8.—Lo voluntario es opuesto a lo involuntario.
9.—Actuar conforme al apetito es voluntario (7, 8).

Obsérvense los siguientes puntos:

a) De (3), conversa de (2), no se ofrece ningún argumento.
b) (6) sólo se puede derivar de la conversa de (1): toda acción forzada es involuntaria.
c) (8) no se deriva, de todos modos, de (6) y (7).
d) Aristóteles quiere probar la conversa de (8): que lo voluntario es actuar conforme al apetito. Esto tampoco se prueba.

[42] 1.—El intemperante obra conforme al apetito.
2.—La intemperación es un vicio.
3.—El vicio vuelve injusto.
4.—La injusticia es voluntaria.
5.—El intemperante obra injustamente (2, 3).
6.—El intemperante obra voluntariamente (5, 4).
7.—Obrar conforme al apetito es voluntario (1, 6) (!).

Obsérvese que (7) sólo puede derivarse de la conversa (1): obrar conforme al apetito es siempre intemperancia.

[43] Lo que ocurriría si la incontinencia fuera involuntaria es que el incontinente no se volvería más injusto (la incontinencia no sería un vicio), pero no por eso habría de volverse el intemperante más justo, como parece querer Aristóteles en su reducción al absurdo.

es lo mejor, bajo la influencia del apetito. De modo que se concluye que el mismo hombre actúa voluntaria e involuntariamente al mismo tiempo, lo que es imposible[44]

Además, el individuo temperante actuará justamente, y ello en mayor medida que el incontinente. Pues la templanza es una virtud y la virtud hace al hombre más justo. Se actúa con templanza cuando se actúa conforme a la razón contra el apetito. De modo que, si actuar justamente es voluntario, como lo es actuar injustamente (pues ambas cosas parecen ser voluntarias y, si una es voluntaria, la otra debe serlo igualmente), pero lo que es contrario al apetito es involuntario[45], el mismo hombre estará, al mismo tiempo, actuando voluntaria e involuntariamente.

Y el mismo argumento es válido respecto del impulso, pues la templanza y la incontinencia parecen referirse al impulso tanto como al apetito. Y lo que es contrario al impulso es desagradable y su contención es forzada, de modo que si lo forzado es involuntario todo lo que está en conformidad con el impulso debería ser voluntario.

También Heráclito parece decir, contemplando la fuerza del impulso, que su refrenamiento es penoso:

«Es difícil —dice— luchar contra el impulso: se paga con la vida.»

Si es imposible que un mismo hombre haga la misma cosa voluntaria e involuntariamente al mismo tiempo y respecto de lo mismo, será más voluntario el acto que nace de la deliberación que el acto conforme al apetito y al impulso. Esto es evidente: hacemos muchas cosas voluntariamente sin impulso ni apetito.

Queda, pues, por investigar si lo que se quiere y lo voluntario es lo mismo. Esto también parece imposible: suponemos, y así ocurre, que el vicio hace a la gente menos justa y la incontinencia parece una forma de vicio. Pero resultará lo contrario: pues no se quiere lo que se piensa que es malo y, sin embargo, se lo ejecuta cuando se es incontinente. Si actuar

[44] El argumento no ofrece dificultad. Hay que añadir como premisa adicional la conclusión de los argumentos anteriores: la acción conforme al apetito es voluntaria.

[45] Argumento paralelo al anterior. La premisa adicional de que «actuar contrariamente al apetito es involuntario» proviene del apartado anterior (véase nota 41, línea 7).

injustamente es voluntario y lo voluntario es actuar conforme a lo que se quiere, cuando uno se volviera incontinente, no actuaría de modo injusto, sino que sería más justo de lo que era antes de convertirse en incontinente. Y ello es imposible [46].

CAPÍTULO 8

Es pues claro que lo voluntario no consiste en actuar de acuerdo con el deseo ni la acción contraria al deseo es involuntaria [47]. Que no consiste tampoco <lo voluntario> en
1224 a actuar de acuerdo con lo que se elige es evidente por lo siguiente: la acción querida [48] no se ha demostrado que fuese involuntaria [49]; antes bien, lo que se quiere es voluntario (ha sido demostrado sólo que es posible actuar voluntariamente incluso sin quererlo); pero muchas cosas que queremos hacer las hacemos de forma impulsiva y nadie elige reflexivamente en un arrebato [50].

Si era necesario que lo voluntario fuera una de estas tres cosas: acción conforme al deseo, a la elección o a la razón, pero no es ninguna de las dos primeras, se sigue que lo voluntario consiste en actuar según un pensamiento de cierta naturaleza.

Avancemos ahora un poco más en la discusión y conclu-

[46] 1.—Lo voluntario es idéntico a lo que se quiere.
2.—Nadie quiere el mal.
3.—El incontinente hace el mal.
4.—El incontinente hace lo que no quiere.
5.—El incontinente no actúa voluntariamente.
6.—La acción injusta es voluntaria.
7.—El incontinente no actúa injustmente.

[47] En efecto, se ha demostrado que lo voluntario no es ni:
1.—Actuar conforme al apetito *(ephithimía)* (1223 a, 30-1223 b, 18).
2.—Actuar conforme al impulso *(thymós)* (1223 b, 18-28).
3.—Actuar conforme a lo que se quiere *(boúlēsis)* (1223 b, 28-39).
Y ésas eran las tres partes del deseo *(órexis)*.

[48] *Boúlēsis.*

[49] Seguimos la enmienda de Woods; el texto dice: «se ha mostrado que el acto querido no es involuntario». Esto no se ha demostrado en ninguna parte.

[50] Hay casos en que queremos algo (luego, la acción es voluntaria) sin que intervenga la deliberación o reflexión (por ejemplo, en un arrebato). Luego lo voluntario no es lo mismo que la elección deliberada.

yamos acerca de la distinción entre lo voluntario y lo involuntario. Parece que hacer algo forzosamente o no es característico de los términos mencionados; decimos que lo forzoso es involuntario y lo involuntario es siempre forzoso. De modo que hemos de investigar qué quiere decir 'forzoso' y cuál es su relación con lo voluntario y lo involuntario.

Se afirma que lo forzoso y lo necesario, la fuerza y la necesidad se oponen, en el ámbito de la acción, a lo voluntario y a la libre decisión. Generalizando, hablamos de lo forzoso y lo necesario incluso refiriéndonos a cosas inanimadas, pues decimos que la piedra es impulsada a lo alto y el fuego arrastrado a lo profundo al ser compelidos a ello por la fuerza. Cuando, sin embargo, se mueven de acuerdo con su naturaleza y su propio impulso no se dice que se muevan por la fuerza, aunque tampoco lo hagan voluntariamente: el término opuesto no posee denominación. Cuando se mueven contra su propio impulso, decimos que lo hacen compelidos. De igual modo, vemos que los seres animados, incluyendo los animales, soportan y hacen muchas cosas forzadamente cuando algo externo les empuja en contra de su propio impulso.

En los seres inanimados el principio es simple. En los seres animados es múltiple, pues el deseo y la razón no siempre están en armonía. En los demás animales, la determinación es simple, como en los seres inanimados (pues no se da en ellos la oposición entre razón y deseo, sino que viven según su deseo); en el hombre, sin embargo, ambos elementos están presentes desde cierta edad (a partir de la cual atribuimos <la capacidad de> obrar); no decimos, en efecto, propiamente de un niño o de un animal que 'actúan', sino que sólo atribuimos la acción a quien obra racionalmente.

Se admite que lo forzoso es desagradable y que nadie actúa forzado y contento a la vez. Es por ello que se suscitan las mayores controversias respecto a quién es temperante y quién incontinente: cada uno de ellos actúa sometido a impulsos opuestos a sí mismo. Y así, el que es temperante refrena sus apetitos placenteros haciéndose fuerza, como suele decirse (ya que sufre al apartarse del deseo que se le opone). Y es también haciéndose fuerza que el inmoderado se aparta de la razón, si bien éste parece sufrir menos porque el apetito busca lo pla-

centero y el incontinente se entrega a él con agrado, de manera que más bien actúa voluntariamente y sin hacerse violencia, ya que no le resulta doloroso. Sin embargo, la persuasión es opuesta a la fuerza y a la necesidad, y el temperante
1224 b se mueve por haber quedado convencido: no se conduce pues a la fuerza, sino voluntariamente; por su parte, el apetito mueve sin haber antes persuadido, ya que no participa de la razón.

Ya se ha dicho que esta clase de hombres parece actuar forzada e involuntariamente y ello por la siguiente razón: hay cierto parecido con la compulsión bajo la que decimos que actúan también los seres inanimados. Ahora bien, si añadimos la segunda parte a la definición antes propuesta se corrige la imprecisión. Cuando algo es movido o mantenido en reposo por algún agente externo contra su propio impulso interno, decimos que está sometido a una fuerza, y cuando no es así, decimos que no lo está. Pues bien, en el temperante y en el incontinente es su propio impulso interno el que les mueve (pues poseen las dos tendencias)[51]; de modo que, si se tiene presente lo que se acaba de decir, ninguno de los dos actúa forzada sino voluntariamente; ninguno se ve obligado a obrar; pues llamamos 'fuerza' al principio externo que impide o genera el movimiento en contra del propio impulso, como cuando alguien, tomando la mano de otro, le hace golpear algo contra su voluntad y su apetito. Pero cuando el principio activo es interno no se obra a la fuerza.

Además, el placer y el dolor se encuentran en ambas <clases de hombres>. El que se refrena sufre al obrar en contra de su apetito placentero y goza del placer que espera obtener en el futuro o del placer de la salud del que incluso ya ahora mismo se beneficia. Y el intemperante goza con la consecución de lo que desea, actuando disipadamente; pero se aflige por lo que le espera, pues piensa que está obrando mal.

Hay cierta razón para decir que ambos[52] obran forzosamente y que actúan a veces de modo involuntario, obligados, o bien por el deseo, o bien por la reflexión; pues cada uno de

[51] Una acción es involuntaria cuando un agente externo la provoca o impide. Las acciones del incontinente son voluntarias, pues nada externo las fuerza.

[52] El temperante y el incontinente.

éstos, al ser distintos, se sobrepone mutuamente. Y así, cuando se ve algo de este tipo en las partes del alma, se lo extiende al alma considerada como un todo. Refiriéndose a las partes del alma, es posible decir esto, pero el alma en su conjunto —ya sea la del temperante o la del incontinente— actúa de modo voluntario; y ninguno de los dos obra a la fuerza, aunque una parte de ellos sí lo haga, dado que poseemos por naturaleza ambas partes: efectivamente, la razón nos pertenece por naturaleza —ya que se da en nosotros en tanto su crecimiento se permita y no sea obstaculizado— e igualmente el apetito, pues ya desde el mismo nacimiento nos acompaña y está presente en nosotros. Y es, en suma, por estas dos características, que distinguimos lo natural: lo que acompaña desde su principio a los seres y los que nos adviene en el curso de un crecimiento normal, como por ejemplo las canas, la vejez, etc. Así que ambos hombres no obran según la naturaleza en cierto restringido sentido, pero sí obran según la naturaleza en términos absolutos (aunque la naturaleza no sea la misma <en ambos casos>)[53].

Tales son los problemas acerca del temperante y el incontinente: si ambos, o uno de ellos, obran a la fuerza (de modo que no actuarían voluntariamente) o actúan a la vez a la fuerza y voluntariamente, ya que, como lo que sucede a la fuerza es involuntario, resultaría que ellos actúan a la vez voluntaria e involuntariamente.

1225 a Es sumamente claro, según lo que hemos dicho, cómo hay que encarar estas cuestiones.

En otro sentido, se dice que los hombres obran a la fuerza y que se ven obligados a actuar, aun cuando la razón y el deseo no estén en desacuerdo: cuando hacen lo que creen doloroso y malo, pero porque el negarse a actuar les supondría aflicciones, cadenas o sufrimientos mortales. Se supone entonces que actúan siendo forzados a ello. ¿O no es así, sino que lo hacen voluntariamente? Pues les resultaría posible no hacerlo, sino sobrellevar la alternativa contraria.

[53] Obran según la naturaleza, al seguir la razón o el apetito, que son ambas naturales; y obran contra la naturaleza, pues al seguir cualquiera de ambos, rechazan el otro, asimismo natural. En sentido absoluto, sin embargo, el incontinente y el temperante obran siempre según la naturaleza.

Se podría estar de acuerdo con lo anterior en ciertos casos, en otros no: las cosas cuya inexistencia o existencia depende de nosotros (incluso aunque se las ejecute sin quererlas) son realizadas voluntariamente y no a la fuerza. Pero las cosas cuya existencia o inexistencia no está en nuestro poder se hacen en cierto sentido a la fuerza, aunque no de modo absoluto. Pues no elegimos hacer lo que hacemos, sino aquello en vista de lo cual lo hacemos[54]; aunque también aquí hay algunas diferencias: si alguien mata a quien acecha en la oscuridad para no quedar inerme ante él, sería absurdo decir que lo hizo a la fuerza y necesariamente, pues se precisaría estar bajo amenaza de un mal mayor y más dañoso si no se actuara; y sólo en estas circunstancias se actúa a la fuerza y por necesidad, o de modo no natural: en los casos en los que se hace un mal con vistas a un buen fin o para evitar un mal mayor; entonces se actúa involuntariamente, ya que estos casos no están bajo el control de uno mismo.

Es por ello que muchos consideran que el amor es involuntario, así como ciertas pasiones y tendencias naturales, puesto que son más poderosas que la naturleza <humana>; hacia ellas mostramos indulgencia, al ser cosas que, por su naturaleza, tienden a dominar a la misma naturaleza <humana>. Y uno parecería estar obrando más claramente a la fuerza e involuntariamente cuando lo hace en evitación de un daño grave que cuando actúa así para evitar uno más leve; y, en general <parecerá obrar de forma más involuntaria> cuando actúa para evitar un daño que cuando lo hace para obtener un placer. Pues lo que depende de uno —y a esto se reduce todo el problema— es lo que su propia naturaleza es capaz de soportar; lo que ésta no es capaz de soportar, lo que no es objeto de su deseo natural o su reflexión no depende de uno mismo. Por eso decimos de los que están bajo la inspiración divina[55] —y de los profetas— que, aunque produzcan obras de pensamiento, no depende de ellos decir lo que dicen o hacer lo que hacen; ni tampoco actúan así siguiendo su apetito. De modo

[54] Se actúa bajo compulsión porque no se elige la acción (ya que no se elige el fin interno a la misma) sino el fin externo a la acción de evitar la amenaza. En todo caso, no se trata de compulsión externa, ya que hay conflicto interno entre el deseo de seguridad y la razón: se puede elegir la no ejecución del acto y sufrir la amenaza.

[55] *Enthousiontas:* lit. 'los que tienen un dios en sí', los poseídos por un dios.

que ciertos pensamientos y pasiones no dependen de nosotros ni tampoco las acciones que se ejecutan según tales pensamientos y reflexiones. Como dice Filolao[56].

«Algunas razones son más fuertes que nosotros.»

Había que examinar lo voluntario y lo involuntario en relación a lo forzoso, distinguiéndolo como hemos hecho (hemos ofrecido las razones que se oponen más poderosamente a lo voluntario y que hacen que se actúe a la fuerza y no voluntariamente).

CAPÍTULO 9

Ahora que hemos concluido con esta cuestión y <ha resultado> que lo voluntario no se define ni por el deseo ni por la
1225 b elección, queda definirlo como lo que es conforme al pensamiento. Parece que lo voluntario es opuesto a lo involuntario y que el conocimiento del 'a quién', del 'con qué' y del 'por qué' <de la acción> (pues a veces se sabe que el objeto de la acción es el propio padre, pero se pretende no matarlo, sino antes bien salvarlo, como en el caso de las hijas de Pelias[57], o se piensa que es una bebida, como poción o vino, cuando es, sin embargo, cicuta) es opuesto a obrar desconociendo (por ignorancia y no accidentalmente) sobre quién se actúa, con qué instrumento y por qué causa; pues lo que se hace por ignorancia es involuntario y lo contrario es voluntario[58].

[56] Filósofo pitagórico contemporáneo de Sócrates.

[57] Pelias, hijo de Posidón y Tiro, llegó a ser rey de Yolco, tras expulsar al rey Esón. Al cabo de un tiempo, se presentó Jasón, hijo de Esón, a reclamar el trono. Pelias prometió otorgárselo si le entregaba el vellocino de oro. Esto dio origen a la famosa expedición de Jasón y los argonautas. Entre tanto, Pelias aprovechó para asesinar a los miembros de la familia de Jasón. En venganza, Medea, disfrazada de sacerdotisa de Artemisa, convence a las hijas de Pelias para que descuarticen y hiervan a su padre, con la promesa de que así lograrán rejuvenecerlo. El experimento no dio, según parece, resultado.

[58] El argumento presenta tres premisas explícitas:

1.—Lo voluntario es opuesto a lo involuntario.
2.—Actuar con conocimiento es opuesto a actuar por ignorancia.
3.—Actuar por ignorancia es involuntario.
4.—Actuar con conocimiento es voluntario (!).

De modo que lo que un hombre hace (sin desconocimiento y obrando por sí mismo) cuando es dueño de no hacerlo, es necesariamente voluntario, y lo voluntario es eso mismo; contrariamente, lo que un hombre hace por ignorancia y a causa de la misma, lo hace involuntariamente.

Pero como saber y conocer tienen dos sentidos (uno el de poseer y otro el de usar el conocimiento), el hombre que posee conocimiento pero no lo usa, podría decirse con propiedad que actúa, en cierto sentido, por ignorancia; pero no sería posible decir tal cosa en cierto otro sentido: por ejemplo, si no usó de su conocimiento por negligencia. Del mismo modo, se censuraría también a quien no poseyese el conocimiento si resultara probable o necesario que no lo poseyó por negligencia, placer o daño. Queden, pues, añadidas estas precisiones a nuestra definición.

CAPÍTULO 10

Baste lo anterior acerca de la diferencia entre lo voluntario y lo involuntario; pasemos ahora a la elección[59], tratando como primer punto de nuestra discusión las dificultades relativas a ésta.

Se puede, en efecto, dudar acerca del género al cual pertenece por naturaleza, del lugar donde hay que situarla y sobre si lo elegido[60] es o no lo mismo que lo voluntario. Algunos, en particular, afirman —y al estudioso le podría parecer que así

Si la conclusión fuera:

4b.—Si se actúa voluntariamente, entonces se actúa con conocimiento, sería un ejemplo de 'modus tolendo tolens'. Pero (4) no puede ser válidamente derivada, a menos que se admita como premisa la conversa de (3), a saber: 'la acción involuntaria se ejecuta siempre por ignorancia', lo que es, de hecho, falso. Si todas las acciones ejecutadas por ignorancia son involuntarias, una acción voluntaria no puede ejecutarse por ignorancia: para que una acción sea voluntaria, debe existir el conocimiento.

Pero puede ejecutarse una acción involuntariamente y con perfecto conocimiento: no toda acción realizada con conocimiento es voluntaria.

El conocimiento es condición necesaria pero no suficiente para que una acción sea voluntaria.

[59] *Proaíresis.*

[60] *To proairetòn:* el objeto de la elección.

es— que la elección es una de esas dos cosas: opinión o deseo[61]; pues ambas cosas parecen acompañarla.

Sin embargo, que no es deseo es claro, pues entonces sería o querer o apetito o impulso[62]. Ya que nadie desea nada sin experimentar una de estas tres cosas. Ahora bien, el impulso y el apetito pertenecen también a los animales, quienes no poseen capacidad de elección. Además, aun los que poseen ambas cosas eligen a veces sin impulso o apetito; y cuando los hombres están sujetos a las pasiones no eligen: antes bien, padecen. Por otra parte, el apetito y el impulso van siempre acompañados de dolor, pero nosotros elegimos muchas veces sin dolor alguno. Tampoco el querer es lo mismo que la elección, pues se quieren cosas que se conocen imposibles, como gobernar sobre todo el mundo o ser inmortal, mientras que nadie las elige ignorando su imposibilidad; ni, en general, nadie elige lo posible cuando piensa que su realización o no, no depende de él.

Así pues, es claro que lo elegido debe ser algo que dependa del que ejecuta la acción.

1226a Es del mismo modo evidente que <la elección> no es la opinión ni, en general, algo que uno se limite a pensar: lo elegido resultaba ser algo que dependía de uno mismo, pero opinamos multitud de cosas que no dependen de nosotros: por ejemplo, que la diagonal es inconmesurable.

Por otra parte, la elección no es ni verdadera ni falsa[63]. Y, por consiguiente, no es una opinión sobre las cosas que dependen de nosotros y a través de la cual alcanzaríamos a pensar lo que hay que hacer o no hacer. Este aspecto es común a la opinión y al querer: nadie elige el fin, sino los medios que a él conducen. Quiero decir que, por ejemplo, nadie elige estar sano, sino caminar o guardar reposo para alcanzar la salud. Nadie elige ser feliz, sino enriquecerse o arriesgarse para obtener la felicidad; y, en general, siempre se elige algo y se elige por algún motivo (el motivo es aquello en vista de lo cual se elige cualquier cosa; el objeto de la elección

[61] *Dóxa ē órexis:* la creencia u opinión de que la acción debe ser ejecutada y el deseo de ejecutarla acompañan siempre a la elección.

[62] Recuérdese la tripartición de *órexis en boúlēsis* (querer), *epithymía* (apetito) y *thymós* (impulso).

[63] Lo que sí ocurre con la opinión *(dóxa).*

es lo que se elige en vista de otra cosa). El fin es, sobre todo, lo que se quiere; y se opina que es necesario estar sano y obrar bien [64]. De estas consideraciones se sigue claramente que la elección es distinta de la opinión y del querer. Pues el querer y la opinión <se refieren> propiamente al fin, mientras que no ocurre así con la elección.

Es evidente, por tanto, que la elección no es, en general, ni querer, ni opinión ni creencia. Pero ¿en qué difiere de ésta y de qué modo se relaciona con lo voluntario? <Responder a esta pregunta> será clarificar la naturaleza de la elección. De entre las cosas que pueden ocurrir o no ocurrir, algunas pueden ser objeto de deliberación; otras no, ya que, aunque es posible que ocurran o no ocurran, el que lleguen a ocurrir no depende de nosotros, sino que se producen o bien de modo natural o bien por otras causas. Sobre tales cuestiones nadie pretendería deliberar sino por ignorancia. Las cosas que, por otra parte, no sólo pueden ocurrir o no ocurrir, sino que sobre ellas los hombres pueden además deliberar, son aquellas cuya realización o no depende de nosotros. Por ello, no deliberamos sobre los problemas de la India, ni sobre la cuadratura del círculo (pues aquéllos no dependen de nosotros y ésta escapa absolutamente a nuestra acción); así que las cosas susceptibles de elección y ejecución son las que dependen de nosotros. Pero tampoco deliberamos sobre todas las cosas cuya realización depende de nosotros (de donde se sigue que la elección no es una clase de opinión).

Por eso, a alguien podría confundirle la siguiente cuestión: ¿Por qué los médicos deliberan sobre lo que se refiere a la ciencia que poseen y los gramáticos no? La razón es que el error se origina de dos maneras (pues al actuar nos equivocamos en el razonamiento o en la percepción); en medicina es posible equivocarse de dos maneras, en gramática sólo en la
1226 b percepción y el uso [65] y, si <los gramáticos> quisieran deliberar sobre la cuestión del uso, no concluirían nunca. Por eso, ya

[64] Se quiere y se opina acerca del fin; se eligen los medios. Véase *infra:* el fin no es objeto de elección.

[65] Se delibera cuando existe duda acerca de los medios que conducen al fin, como en medicina. En las artes como la escritura no existe propiamente deliberación ni razonamiento.

que la elección no es opinión o querer, ni una cosa de éstas ni las dos a la vez (nadie elige repentinamente: sin embargo, se opina de modo repentino sobre la necesidad de actuar y también repentinamente se quiere <obrar>), debe ser el resultado de ambas; pues las dos se dan en quien elige.

¿Cómo habremos de proseguir nuestro examen? De algún modo, la misma palabra nos lo indica: 'elección'[66] quiere decir 'tomar'; pero no sólo eso, sino tomar una cosa prefiriéndola a otra; ello no es posible sin examen ni deliberación, por lo que la elección proviene de una opinión deliberativa[67].

Nadie delibera sobre el fin —que es común a todo el mundo—, sino sobre los medios que a él conducen; sobre si esto o aquello conducen a su consecución; o sobre cómo, una vez elegido el medio, puede llevarse a la práctica. Seguimos deliberando mientras no hemos retrotraído el inicio del proceso hasta nosotros.

Si, entonces, nadie elige sin una anterior deliberación acerca de si <tal actuación> sería mejor o peor; y si, por otra parte, se delibera acerca de las cosas que pueden ser o no ser, que dependen de nosotros y que conducen al fin, es evidente que la elección es un deseo deliberativo de las cosas que dependen de nosotros.

En efecto, todos deliberamos sobre las cosas que elegimos[68], aunque no elegimos todas las cosas sobre las que deliberamos (por 'deseo deliberativo' entiendo aquel cuyo origen y causa es la deliberación); y así, se desea porque se ha deliberado.

Por eso, la elección no se da en los demás animales ni en todas las edades de la vida humana ni en todas las ocasiones; pues la deliberación no es una creencia sobre la causa: una opinión sobre si algo debe hacerse o no puede darse en mucha gente, pero no de modo racional. En efecto, la parte deliberante del alma es la que puede discernir una cierta causa: el fin

[66] *Proaíresis:* 'elección', 'elección deliberada'. Término compuesto de *hairesis,* acción de tomar o coger y 'pro', preposición y partícula que indica preferencia o superioridad. Cfr. en castellano 'preferir', de *prae-ferre:* 'ante-poner'.

[67] *Dóxa bouleutikē:* opinión a la que se ha llegado tras un proceso de deliberación.

[68] O, según otra lectura, 'deseamos todo lo que elegimos, aunque no elegimos todo lo que deseamos', siendo entonces la frase una justificación del término 'deseo' que aparece en la definición anterior de 'elección' (deseo deliberativo).

'en vista del cual' (que es una de las causas, llamando 'causa' al 'por qué')[69].

Y decimos que aquello 'en vista de lo que' algo existe o se produce es una causa (por ejemplo, el transportar cosas es causa de que alguien se mueva, si ese alguien se mueve con objeto de transportarlas). Por eso, quienes no tienen delante de sí un objetivo no están en situación de deliberar[70].

Si uno, por sí mismo y sin ignorancia, voluntariamente, hace o se abstiene de hacer lo que de él depende ejecutar o no ejecutar; y si ejecutamos muchos actos de estas características sin previa deliberación y sin premeditación, se sigue que todo lo que se elige es voluntario, pero no todo lo voluntario se elige; y que todo lo que se hace tras una elección es voluntario, pero no todo lo que es voluntario es producto de una elección.

Y esto aclara también por qué los legisladores distinguen, con toda razón, entre ofensas voluntarias, involuntarias y premeditadas[71]; aunque no las diferencian con gran precisión, al menos se acercan de algún modo a la verdad. Pero de esto ya hablaremos en nuestro examen de la justicia.

De todos modos, es evidente que la elección no es lo mismo que la sola voluntad y la sola opinión, sino una opinión y un deseo unidos cuando surgen como conclusión de una deliberación.

Puesto que se delibera siempre en vista de algo y hay siempre un objetivo con relación al cual quien delibera considera lo que puede serle útil, nadie delibera acerca del fin, ya que éste es principio e hipótesis, como las hipótesis en las ciencias teóricas (así se dijo brevemente al inicio de nuestro tratado y, con mayor detenimiento, en los *Analíticos*)[72], sino que todos centran su atención —con más o menos arte— en aquello que contribuye al fin, por ejemplo, cuando se delibera acerca de si conviene hacer o no la guerra.

[69] Sólo puede elegir quien es capaz de discernir la causa final, quien tiene un objetivo o intención. El objeto que se presenta como fin de la acción es causa, pues produce la acción que se ejecuta con miras al mismo.

[70] No poseyendo la causa final, no puede deliberar sobre los medios.

[71] Leemos *adikēmáton* y no *pathēmátón*, pues parece más lógico que se trate de una división de las acciones.

[72] Obras de Aristóteles sobre la Lógica. En los *Analíticos Anteriores* se estudia la Teoría del Silogismo. En los *Posteriores*, se trata de la demostración y cuestiones relativas a la teoría de la ciencia.

Pero con anterioridad a la cuestión de los medios está la del fin; por ejemplo, la riqueza, el placer, o lo que se considere ser un fin. Pues el que delibera (si ha hecho su examen a partir del fin) lo hace, o bien sobre lo que tiende hacia el fin, en orden a acercarlo a sí, o bien sobre lo que puede hacer para obtenerlo.

El fin es siempre, por naturaleza, bueno; y sobre él se delibera de una manera particular: por ejemplo, el médico se pregunta si administrará una medicina y el general dónde se asentará su campamento; para ellos lo bueno es el fin que es absolutamente mejor; y sólo contra su naturaleza y por perversión el fin no es el bien <absoluto>, sino el bien aparente. La razón es que no es posible usar ciertas cosas para un fin distinto a su fin natural —por ejemplo, la vista: en efecto, no es posible ver lo invisible ni oír lo inaudible—, pero <sí es posible> producir a través de la ciencia lo que no es objeto de la ciencia. Pues la misma ciencia no es ciencia de la enfermedad en el mismo sentido en que lo es de la salud; de ésta, lo es de acuerdo con su naturaleza; de aquélla, contra su naturaleza. Del mismo modo, el querer, por naturaleza, quiere lo bueno; pero, contra su naturaleza, por perversión, quiere también lo malo[73].

Sin embargo, la corrupción y la perversión de cada ser no tienden hacia cualquier estado arbitrario, sino hacia los estados opuestos o intermedios. No es posible escapar a éstos, pues el error, cuando aparece, no conduce a cualquier parte, sino al estado opuesto —si lo hay— y a los estados opuestos con respecto al conocimiento. Así, se sigue que el error y la elección parten del término medio hacia los contrarios (los contrarios del término medio son el exceso y el defecto). Las causas de ello se hallan en lo placentero y en lo displaciente: las cosas son de tal modo que lo placentero parece bueno al alma y lo más placentero, mejor; lo doloroso le parece malo y lo más doloroso,
227 b peor. De donde se sigue, aquí también, que la virtud y el

[73] Se quiere lo que se cree que es un bien. El bien es objeto necesario del querer en sentido formal; en ese sentido, todo hombre persigue necesariamente el bien. Pero, además, parece decirse aquí que incluso en sentido material el bien es objeto necesario del querer: si su naturaleza está sana, su elección del bien será acertada (X le parecerá un bien si, y sólo si es, efectivamente un bien). El que de hecho, en multitud de ocasiones, se elija mal —el bien aparente— se explica por cierta perversión del querer.

vicio están relacionados con los placeres y los dolores, pues aquéllos <virtud y vicio> están vinculados a los objetos de la elección y la elección se refiere a lo bueno y a lo malo y a sus apariencias, que son, por naturaleza, el placer y el dolor.

Ya que toda virtud moral es un término medio y se refiere al placer y al dolor, mientras que el vicio reside en el exceso o el defecto, referido a las mismas cosas que la virtud, la virtud moral será una disposición o hábito que elige el punto medio relativo a nosotros en los placeres y dolores que permiten decir de alguien que posee tal o cual cualidad moral, según sienta placer o dolor; no se dice, por ejemplo, del aficionado a los sabores dulces o amargos que posea ninguna cualidad moral.

CAPÍTULO 11

Tras estas consideraciones, examinemos si la virtud convierte a la elección en infalible y en correcto al fin (de forma que uno eligiría lo que se debe elegir) o si, como les parece a algunos, es a la razón <a quien la virtud hace infalible>. Pero quien esto hace es la temperancia, pues ella impide que la razón se corrompa; ahora bien, la virtud y la temperancia son diferentes. Será preciso referirse a esto después. Los que pretenden que la virtud endereza a la razón creen que esto pertenece a la naturaleza de la temperancia, y que ésta es algo digno de elogio[74].

Tras haber resuelto estas dificultades, exponemos nuestra posición: es posible poseer un objetivo correcto pero equivocarse en los medios de alcanzarlo; y es posible que el objetivo sea erróneo, pero los medios de alcanzarlo resulten correctos; y es posible, en fin, que ni el uno ni los otros sean correctos.

¿Qué decide la virtud, el fin o los medios que a él conducen? Nosotros decimos que el fin, porque éste no resulta de un

[74] La continencia impide que la razón se corrompa evitando que sucumba ante el influjo de los deseos, pero la continencia no es la virtud (aunque algunos las confundan en base a que ambas son elogiables).

El correcto razonamiento no basta para asegurar una elección justa. La segunda alternativa es rechazada y Aristóteles acepta la primera: la virtud es necesaria para elegir correctamente, para alcanzar el fin bueno.

silogismo ni de un razonamiento. Admitamos, pues, que es un principio.

El médico no considera si su paciente debe estar sano o no, sino si debe hacer o no ejercicio; y el entrenador no reflexiona sobre la conveniencia de estar en forma, sino acerca de si para ello se debe o no practicar la lucha. Igualmente, ninguna ciencia se refiere al fin; como, en las ciencias teóricas, las hipótesis son principios, el fin es el punto de partida y la hipótesis en las ciencias 'poéticas'[75]: dado que tal cuerpo debe estar sano, hay que cumplir tales y tales condiciones que produzcan la salud; del mismo modo, en el otro dominio: si un triángulo contiene dos ángulos rectos, entonces se sigue tal y tal conclusión. El fin es, pues, el punto de partida del pensamiento; la conclusión del pensamiento es, por su parte, el punto de partida de la acción.

Así pues, si la razón o la virtud son la causa de toda rectitud; y si la razón no lo es, ha de ser la virtud quien produzca la rectitud del fin, y no la de los medios que a él conducen. Pero el fin es aquello por causa de lo que <se elige>, pues cada elección lo es de algo y en vista de algo.

El medio es aquello que <se elige> en vista del fin, del cual la virtud es la causa al elegirlo con vistas al fin. Pero la elección no lo es del fin, sino de los medios que a él conducen. Alcanzar los medios necesarios para <obtener> el fin es propio de otra 1228 a facultad; pero la virtud es causa de que el fin de la elección sea correcto.

Por esta razón, juzgamos la clase de persona que uno es según sea el objeto de su elección, esto es, no según qué hace sino para qué lo hace[76].

El vicio, asimismo, elige por razones opuestas: si alguien, cuando puede hacer el bien y abstenerse de hacer el mal, hace lo contrario, es evidente que no es un hombre virtuoso. De modo que el vicio y la virtud deben ser voluntarios, pues no hay necesidad de hacer el mal. Por ello el vicio es reprensible y la virtud elogiable; ya que ni los actos malvados e infames son reprendidos ni los buenos elogiados cuando se ejecutan invo-

[75] Véase nota 16, Libro I.

[76] Elogiamos a alguien por su intención, su fin (i.e., su virtud) y no según los medios que emplea para alcanzar el objetivo, lo que no obsta para que, a veces, no tengamos más medio de juzgar la intención que atender a los actos.

luntariamente, sino sólo cuando resultan ser voluntarios. Elogiamos y vituperamos a los hombres considerando antes su elección que sus obras (aunque, de todos modos, el ejercicio de la virtud sea más valioso que la virtud sola), porque los hombres actúan mal cuando son obligados a ello, pero nadie puede elegir en tales condiciones. Sin embargo, podemos vernos obligados a juzgar a un hombre por sus actos, ya que no es fácil alcanzar la naturaleza de su elección. Así, la actividad es más valiosa, pero la elección más elogiable. Tales conclusiones se siguen de lo que hemos establecido, estando asimismo de acuerdo con los hechos aparentes.

* * *

Ofrecemos una relación de títulos tradicionalmente asignados a los capítulos de los libros que hemos omitido: el III y el VII; en el III se analizan algunas virtudes particulares; en el VII, la amistad. Como se ve, se trata de tópicos que no afectan al desarrollo general de la teoría.

Otro tanto hacemos respecto a los libros comunes, cuyo contenido se omite siempre en las ediciones de la E. E.

LIBRO III

CAPÍTULO 1: El valor.
CAPÍTULO 2: Moderación e intemperancia.
CAPÍTULO 3: Afabilidad e irascibilidad.
CAPÍTULO 4: La generosidad.
CAPÍTULO 5: La magnanimidad.
CAPÍTULO 6: La magnificencia.
CAPÍTULO 7: Examen de otros hábitos elogiables y censurables.

LIBRO IV (Etica Nicomaquea, Libro V)

CAPÍTULO 1: La justicia y la injusticia.
CAPÍTULO 2: Justicia universal y justicia particular.
CAPÍTULO 3: La justicia universal o legal.
CAPÍTULO 4: La justicia especial o particular.
CAPÍTULO 5: La justicia total y la particular.
CAPÍTULO 6: La justicia distributiva.
CAPÍTULO 7: La justicia distributiva (continuación). La justicia correctiva.
CAPÍTULO 8: La justicia y la reciprocidad.

LIBRO VII

ESQUEMA DEL CONTENIDO

LIBRO VIII

CAPÍTULO 1:

— Virtud y conocimiento:

1. Las virtudes no son ramas del conocimiento: no admiten usos incorrectos (46 a, 26-46 b, 8).
2. La prudencia no puede ser corrompida por el vicio ni por otra ciencia (pues es el conocimiento superior): absurdos que se siguen si se admite lo contrario (46 b, 9-32).
3. La prudencia es virtud de la parte racional que incluye las virtudes de la parte irracional (26 b, 33-36).

CAPÍTULO 2:

— La suerte:

1. Parece ser cualidad semejante a las naturales, pues (46 b, 37-47 a, 13):
   • no procede de la prudencia (47 a, 13-24);
   • ni del favor de los dioses (47 a, 24-29).
2. Pero, ¿cómo puede ser cualidad natural? La naturaleza es constante (47 a, 33-47 b, 1).
3. «Suerte» es término ambiguo: incluye el éxito causado por la naturaleza (el impulso ciego del agente) y el causado por inspiración divina (47 b, 28-33).
4. El apetito de lo natural no está del todo desprovisto de razón: el que lo posee tiene suerte gracias a la naturaleza, a cierta cualidad natural, pues (48 a, 4-15).
5. La causa del apetito adecuado no puede ser la suerte: entonces también la suerte sería causa del pensamiento y la deliberación; la causa de todos los movimientos del alma es algo divino (48 a, 4-29).
6. Recapitulación: dos clases de buena suerte: la divina y la natural (48 a, 30-48 b, 7).

CAPÍTULO 3:

— «Nobleza»:
  - Suma de todas las virtudes (48 b, 8-14).
  - Más que la mera bondad (48 b, 15-17).
  - Los bienes para el hombre noble son queridos por ellos mismos: son entonces «bellos» y su virtud es perfecta (48 b, 18-49 a, 17).
  - El hombre noble en el placer y los bienes externos se atienen a una norma: la contemplación de «lo divino» (49 a, 18-49 b, 25).

LIBRO VIII

CAPÍTULO 1[1]

1246 a Podría alguien preguntarse si es posible usar las cosas según su fin natural y, a la vez, según un fin distinto y, en este último caso, en tanto que tal cosa o de modo accidental: por ejemplo, el ojo para ver, o para ver de modo distorsionado, bizcándolo de forma que vea doble: esos son usos ambos del ojo en cuanto que ojo, pero hay una forma accidental de usarlo, por ejemplo, venderlo o comerlo.

Igualmente ocurre con el conocimiento: puede ser usado para alcanzar la verdad o para cometer el error: así, cuando alguien escribe incorrectamente de modo voluntario está usando el conocimiento como ignorancia, invirtiendo su uso, como las bailarinas usan su pie como mano y su mano como pie. Así, si todas las virtudes fueran ciencias, sería posible usar la justicia como injusticia. De este modo, se cometerían injusticias usando la justicia para cometer actos injustos, de la misma manera que se cometen errores usando el conoci-
1246 b miento. Pero si esto es imposible, resulta evidente que las virtudes no puedan ser ciencias[2].

[1] En el manuscrito conocido como *Marcianus* este libro forma parte del VII; no así en el resto de los manuscritos ni, desde luego, en ninguna edición moderna.

Las condiciones de conservación son bastante deficientes en los dos primeros capítulos, donde hay multitud de lagunas y pasajes difíciles que sugieren interpolaciones.

Los trabajos de Dirlmeyer, P. Moraux y Henry Jackson —las lecciones de este último incorporadas a la edición de Rackham— ofrecen, sin embargo, cuidadosas y plausibles reconstrucciones.

[2] La distinción entre usos diversos de las facultades y los objetos tiene por finali-

Y si no es posible ser ignorante a causa del conocimiento sino solamente actuar erróneamente como lo haría el ignorante, nadie obrará usando la justicia como obraría si usara la injusticia.

Pero como la prudencia es conocimiento[3] y una forma de verdad, le ocurrirá lo mismo que a aquél: será posible actuar imprudentemente gracias a la prudencia y cometer los mismos errores que el insensato. Si el uso de cada cosa, en tanto que tal, fuera simple, se actuaría prudentemente incluso en este caso.

Ocurre en las demás ciencias que se produce una distorsión <del fin que les es propio> a causa de otra ciencia distinta y superior; pero ¿qué ciencia podrá hacer lo mismo con la que es superior a todas[4]? Pues ya no hay más ciencias ni intelecto; ni tampoco será producida por la virtud, pues la ciencia suprema se sirve de ella, ya que la virtud de lo que gobierna se sirve de la virtud de lo que es gobernado. ¿Qué será, entonces? ¿O ocurrirá aquí como en el caso de la incontinencia[5], de la cual se afirma que es un vicio de la parte irracional del alma; y así se dice del incontinente que está corrompido, aunque posea la razón[6]? Pero si el deseo es fuerte, desviará a la razón, y la prudencia del incontinente, distorsionada por la parte irracional, se convertirá en lo contrario [...]; o es claro que si

---

dad mostrar que la virtud es facultad distinta del conocimiento, pues no puede ser usada de manera contraria a su naturaleza (no se puede, usando la justicia, cometer injusticia; sí es posible, usando el conocimiento, cometer el error).

[3] Por supuesto, ésta no es la opinión de Aristóteles. Por ello, Kenny enmienda: 'si la virtud fuera conocimiento...'.

Phrónēsis no es tampoco conocimiento, sino una virtud intelectual. En lo que sigue, se aplica el argumento anterior al caso de la prudencia.

[4] Es decir, con la *phrónēsis*.

[5] *Akrasía:* 'Ausencia de autocontrol', 'incontinencia'. En el Libro II, a lo largo del capítulo 7, aparece opuesta a *enkráteia*, que traducimos generalmente por 'continencia'. Por su parte, *akolasía* forma pareja con *sōphrosýnē*, a lo largo del capítulo 2 del Libro III de la E. E., capítulo dedicado precisamente al estudio de la *sōphrosýnē*.

Mantenemos el uso tradicional al vertir *sōphrosýnē* por 'templanza' (con lo que *akolasía* será 'intemperancia'). Sin embargo, *sōphrosýnē* posee un vasto campo semántico, que va desde 'autodominio' hasta 'moderación' en sentido sexual, pasando por 'discreción' y 'prudencia'.

[6] Quedando excluido que una ciencia o conocimiento puedan corromper a la *phrónēsys*, se examina ahora si tal corrupción o tergiversación es debida al vicio, como parece ser lo que ocurre en el caso del incontinente, que razona con corrección, pero cuyo deseo se impone al razonamiento.

hay virtud en la parte irracional e ignorancia en la racional, se transformarán de modo distinto a lo anterior. Así, se podrá usar la justicia injustamente, la virtud viciosamente y la prudencia imprudentemente, de modo que los usos contrarios a su naturaleza serán posibles: resultaría insólito que el vicio existente en la parte irracional <del alma> pudiera transformar la virtud de la parte racional volviéndola ignorante; o que la virtud que reside en la parte irracional del alma, cuando la ignorancia estuviera presente en la parte racional, no transformara a ésta de forma que juzgara prudentemente y del modo debido; y sería igualmente extraño que la prudencia en la parte racional no consiguiera que la intemperancia de la parte irracional actuase con moderación, como es propio de la continencia[7]. De modo que de la ignorancia nacería un comportamiento prudente.

Pero estas consecuencias son extrañas, especialmente la de que se pueda originar un comportamiento prudente por medio de la ignorancia, pues tal cosa no se ha visto jamás en ningún caso. Por ejemplo, la incontinencia transforma el conocimiento de la medicina o la escritura, pero no la ignorancia si ésta resulta estar en oposición a aquélla, pues <la ignorancia> no contiene la superioridad; antes bien, la virtud en general se encuentra <en relación de superioridad respecto> del vicio; pues el justo puede hacer todo lo que hace el

[7] El argumento procede por reducción al absurdo: si la prudencia es conocimiento al que el vicio de la parte irracional del alma pueda pervertir, haciendo que se use la prudencia para ejecutar una acción imprudente, entonces se siguen tres consecuencias absurdas:

1.—La ignorancia de la parte racional llevará a la virtud de la parte irracional a actuar viciosamente, usando la virtud insensatamente (pero ya se ha visto que la virtud no puede usarse viciosamente); no puede usarse el valor o la justicia para actuar cobarde o injustamente (46 b, 16-17).

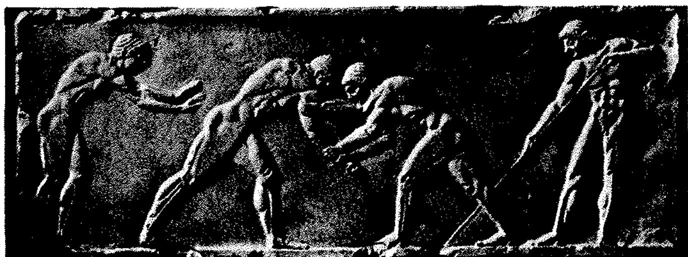
2.—La virtud de la parte irracional tendrá capacidad de 'desviar' la ignorancia ('ignorancia' es aquí opuesto a prudencia, porque Aristóteles se coloca en la hipótesis de que la prudencia es conocimiento) y convertirla en saber. Dicho de otro modo, las virtudes de la parte irracional nos harían elegir la conducta correcta aún en ausencia de la virtud intelectual, lo que, desde luego, es absurdo (46 b, 21-22).

3.—La prudencia, actuando sobre el vicio, nos induciría a obrar virtuosamente (46 b, 23-24).

Ahora bien, debido a la existencia de diversas lagunas, no queda claro cuál es la relación lógica entre las partes del argumento. Para hacer ésta explícita se ha recurrido a diversas reconstrucciones que no podemos examinar aquí (para ello, véase A. KENNY: *op. cit.*, 184-188, y las correcciones al texto).

injusto y, en general, la incapacidad está incluida en la capacidad.

Asimismo, es evidente que los hombres son prudentes y, a la vez, sus otros hábitos son buenos[8]. Y la opinión de Sócrates es correcta: nada es superior a la prudencia; pero al decir que ésta era conocimiento, no estaba en lo cierto, pues es una virtud, no una ciencia, sino otro distinto modo de conocimiento.



La preocupación por la simetría, la proporción, llega a ser casi obsesiva en el mundo de los pensadores griegos, influidos por la supervaloración de la geometría y la matemática. Por eso en su educación estriba, de una manera predominante, las artes de la proporción: música, gimnasia... Dirá Aristóteles: «Ya que toda vida moral es un término medio... y todo vicio, un exceso.».

CAPÍTULO 2

37 Ya que no sólo la prudencia origina el bienestar[9] y la virtud, sino que también se dice del hombre afortunado que vive
1247 a bien, significando que la buena suerte[10] otorga la felicidad con los mismos resultados que la ciencia, debemos preguntarnos si hay o no hombres afortunados o desgraciados por naturaleza y qué pensar a este respecto.

Vemos, en efecto, que existen hombres afortunados que, siendo insensatos, alcanzan sin embargo el éxito; algunos, en asuntos en los que la suerte es decisiva; otros, incluso en mate-

[8] La conclusión del argumento anterior es que la prudencia no es puramente conocimiento y que, para que exista, necesita de las virtudes de la parte irracional.

[9] *Eupragía:* 'buena suerte', 'buena conducta', 'buen obrar', sinónimo de *eudaimonía.*

[10] *Eutychía, Týchē:* véase glosario.

rias donde cierta pericia es necesaria, pero donde también cuenta la suerte, como por ejemplo, en la estrategia y la navegación. ¿Son afortunados gracias a alguna clase de hábito, o han llegado a alcanzar el éxito independientemente de toda cualidad que puedan poseer ellos mismos?

La opinión dominante sostiene que son afortunados por naturaleza: ésta otorga a los hombres cualidades diversas y de inmediato, desde el nacimiento, éstos son diferentes; unos tienen ojos azules, los otros negros, siendo ello necesariamente así por el hecho de poseer tal cualidad; igualmente sucede con los afortunados y los desafortunados. Es evidente que no deben su suerte a la prudencia. Pues la prudencia no es irracional, sino que posee un principio según el cual actúa de un modo u otro, pero <los afortunados> no son capaces de decir por qué tienen éxito, <lo que siginificaría entonces que> poseen cierta habilidad. Es obvio que son insensatos (pero no insensatos en otros aspectos —lo que no sería en absoluto extraño: Hipócrates[11], por ejemplo, era un buen geómetra, pero en otros dominios parecía necio e insensato, y, en el transcurso de una travesía marítima, fue estafado en una gran cantidad de dinero por los aduaneros de Bizancio a causa de su ingenuidad, según se dice—, insensatos incluso justamente en aquellos asuntos en que son afortunados). Pues en la navegación no tienen suerte los más expertos, sino que ocurre como en el juego de dados: uno no consigue puntuación alguna, otro la obtiene mayor y otro acierta con la suerte de quien posee una auténtica naturaleza afortunada. O será que se es favorecido por los dioses, como suele decirse, y que una causa externa es la fuente del éxito (del mismo modo que un barco defectuoso navega a menudo muy bien no por él mismo sino gracias a que posee un buen piloto): el afortunado posee un 'daimon'[12] que le protege.

Pero resulta extraño que un dios o *daimon* haya de otorgar su gracia a tal persona y no al mejor y más sabio. Así que si la suerte debe provenir o de la naturaleza o del entendimiento o

[11] Hipócrates de Quíos, filósofo pitagórico que alcanzó su madurez hacia el 460 antes de nuestra era.

[12] Véase nota 19, Libro I.

de cierta protección; y si estas dos posibilidades últimas deben ser excluidas, el hombre afortunado debe serlo por naturaleza.

La naturaleza, sin embargo, es la cuasa de lo que ocurre siempre —o en la mayoría de los casos— del mismo modo; mientras que la suerte es precisamente lo contrario. Si, pues, triunfar de un manera imprevisible es cosa que tiene que ver con la suerte, y si se es afortunado precisamente gracias a la suerte, esta causa no puede serlo del tipo de las que producen efectos que, son siempre, o normalmente, los mismos. Además, si un hombre fracasa o triunfa por causa de cierta cualidad (como los ojos claros son la causa de que no se vea con nitidez), entonces la suerte no puede ser esta causa, sino que debe serlo la naturaleza; no se es afortunado sino, hablando con propiedad, bien dotado por la naturaleza. Habrá que admitir, pues, que los que llamamos afortunados no lo son gracias a la
1247 b suerte. No son, por consiguiente, afortunados: pues dependen de la fortuna los bienes que son ocasionados por la suerte [13].

Siendo esto así, ¿se dirá que la suerte no existe en absoluto, o que existe pero no es una causa? Es preciso, sin embargo, que exista y que sea una causa: lo será, en efecto, de bienes y males para algunos. Si la suprimimos totalmente ¿diremos acaso que nada ocurre por suerte, aunque afirmemos nosotros mismos, cuando <de algo> hay una causa y no la vemos, que la suerte es su causa? (en su definición se afirma que <la suerte> es una causa inasequible al alcance de la razón humana, como si se tratara de un cierto principio natural). Pero todo esto nos llevaría ya a otro problema.

Puesto que vemos que algunos disfrutan de buena suerte una vez, ¿por qué no habrían de seguir teniéndola por la misma razón? Pues la misma causa produce los mismos efectos y esto sería un efecto de la suerte; pero cuando los mismos efectos se producen de causas que son indefinidas e indeterminadas se ocasionarán bienes o males, pero no habrá ciencia alguna que resulte de la experiencia, pues, entonces, algunos aprenderían a ser afortunados, o las ciencias serían todas —como decía Sócrates [14]— formas de la buena suerte.

[13] Si la suerte es una cualidad natural, como el color de los ojos, no es tal 'suerte' en ninguno de los sentidos que se otorgan a esta palabra.

[14] *Eutidemo*, 2679 d.



La ética del hombre es eudaimonista porque presume que el fin del hombre es la felicidad.

¿Qué impide que tales cosas no alcancen a alguien sucesivas veces, no porque posea tal y tal cualidad, sino al modo como se jugaría a los dados con una suerte ilimitada? ¿Pues qué? ¿Acaso no hay en el alma impulsos que proceden unos de la razón, otros del deseo irracional, siendo estos últimos anteriores[15]? Pues si nuestro apetito por naturaleza nos inclina al placer, todos nuestros deseos se dirgirán por naturaleza al bien.

Si algunos están naturalmente bien dotados (como los que poseen facilidad para cantar, y sin tener conocimiento de canto, se hallan bien dotados para él) y, sin intervención de la razón, se conducen de la manera en que su naturaleza les lleva a hacerlo, y desean lo que deben cuando deben y como deben, habrán de tener éxito incluso siendo insensatos e irrazonables (del mismo modo que se puede cantar bien y ser incapaz de enseñar a cantar); tales son los hombres afortunados, aquellos que triunfan en la mayoría de los casos sin usar la razón. De modo que los afortunados lo han de ser por naturaleza.

¿O acaso 'buena suerte' posee diversos sentidos? Algunos actos proceden del impulso[16] y de la deliberación[17]; otros no proceden de ellos, sino al contrario. En el primer caso, cuando se ha deliberado mal y se tiene éxito, se dice que se es afortunado; y lo mismo se afirma en los casos en que uno había querido un bien inferior o distinto al que obtiene.

Respecto a los que triunfan <del primer modo> es posible que hayan tenido buena suerte gracias a su naturaleza; pues el impulso y el deseo[18], conduciendo al objeto adecuado, ha sabido acertar, aunque el razonamiento[19] haya sido incorrecto; y cuando el razonamiento de estas personas parece ser incorrecto pero <el deseo> es su causa, se salvan porque el apetito es correcto (en ocasiones, sin embargo, se ha razonado de nuevo conforme al apetito y se ha fracasado); pero, en el caso de los que triunfan del segundo modo[20], ¿cómo les puede

[15] Se pregunta aquí Aristóteles si no podría existir un instinto natural que condujese a alguien a elegir siempre lo mejor sin intervención del elemento racional.

[16] *Hormḗ:* 'Movimiento impetuoso del alma'.

[17] *Proeloménōn.*

[18] *Hormḗ kai órexis.*

[19] *Logismós:* 'Cálculo', 'raciocinio'.

[20] Sin impulso, deseo, ni deliberación.

llegar la buena suerte a causa de la bondad de su deseo o
1248 a apetito? O se trata de idéntica buena suerte en el primer caso y en el segundo o hay dos sentidos de la palabra 'suerte' y existen diversas clases de suerte.

Pues constatamos que algunos son afortunados independientemente de toda clase de ciencia y recto razonamiento, es evidente que alguna otra debe ser la causa de su buena suerte.

Pero, ¿es o no cuestión de buena suerte que alguien desee lo que debe en el momento adecuado —ya que el razonamiento no es la causa de ello—? En efecto, aquello cuyo apetito es natural no está desprovisto de razonamiento, aunque algo lo haya corrompido[21].

Parece que se tenga suerte porque la suerte es la causa de lo que escapa a la razón y esto escapa a la razón (porque es ajeno a la ciencia y al universal). Pero, como se ve, no es producto de la suerte, a pesar de que lo parece por la razón antes expuesta. Este argumento no demuestra que se es afortunado por naturaleza, sino que no todo el que parece ser afortunado lo es gracias a la suerte y no gracias a la naturaleza; tampoco demuestra que la suerte no sea causa de nada, sino sólo que no es causa de todo lo que parece.

La cuestión podría formularse así: ¿es la suerte la causa de que se apetezca lo conveniente en el momento adecuado? ¿Sería, en esta hipótesis, la suerte causa del pensamiento y la deliberación? Pues no se delibera tras haber deliberado y vuelto a deliberar, sino que hay un comienzo; y no se piensa tras haber ya pensado y así hasta el infinito; no siendo, entonces, el intelecto el principio del entender, ni la voluntad el principio de la deliberación ¿qué queda, pues, sino la suerte[22]?

De forma que todo provendría de la suerte. Pero, ¿no hay un principio sin otro principio anterior a él, y que —por su

[21] Texto en mal estado. El sentido, según la reconstrucción de Jackson, es que un apetito natural, aunque al margen de lo racional, no está totalmente desprovisto de razón. Una cierta 'razón natural' estaría, pues, tras la elección afortunada del apetito dirigido a su objeto natural. Esto es consistente con lo que sigue: la naturaleza es causa de la buena suerte de —al menos— ciertas elecciones movidas por el recto apetito.

[22] Si, por no caer en una regresión al infinito, hacemos a la suerte causa y origen del recto apetito, lo mismo habremos de hacer con la deliberación y el pensamiento. Entonces todo proceso mental sería debido a la suerte. Se necesita, pues, otro primer principio distinto de la suerte que evite esta regresión: la divinidad.

especial naturaleza— pueda producir tal efecto? He aquí lo que buscamos: el principio del movimiento del alma. Este es evidente: como a todo el universo, es un dios quien la mueve; pues, en cierto sentido, el elemento divino en nosotros lo mueve todo; el punto de partida de la razón no es la razón sino algo superior, y ¿qué puede ser superior al intelecto y la ciencia, sino un dios? (Pues la virtud es un instrumento de la inteligencia)[23].

Y por ello, como ya dijimos antes, llamamos afortunados a los que, irracionalmente, triunfan en sus empresas; a éstos, no les es propio deliberar, pues poseen un principio (que otros, en cambio, no poseen, detentando sólo el principio racional) superior al intelecto y a la deliberación y una inspiración divina gracias a la que triunfan aun sin usar la razón. Y esa inspiración extraordinariamente ágil de los prudentes y sabios debe ser distinguida no sólo de la que proviene de la razón sino también de la que emana de la experiencia o de la costumbre de servirse de la divinidad en el examen de todas las cuestiones [...]. Este[24] contempla el futuro y el presente y también <pueden contemplarlo> aquellos cuya razón se ha escindido de cierto modo. Por ello, también los melancólicos tienen sue-
1248 b ños adivinatorios: parece que el principio ejerce mayor fuerza cuando se aparta de la razón, del mismo modo que los ciegos poseen mejor memoria, pues ésta es mayor cuando se halla separada de los objetos visibles[25].

Es evidente, pues, que hay dos clases de buena suerte: una divina (en la que el afortunado parece deber a un dios su éxito); la otra, natural: en ésta, el que triunfa, lo hace siguiendo su propio impulso; en aquélla, triunfa sin seguirlo: ambas formas de suerte son no racionales y la primera es más constante que la segunda.

[23] Y por tanto, no puede ser superior a la inteligencia.
[24] El adivino.
[25] Supliendo las lagunas con Jackson, en ed. Rackham, pág. 469, nota c.

CAPÍTULO 3

Ya hablamos anteriormente de cada virtud en particular; pero, habiendo definido y diferenciado su significación, debemos ahora precisar la virtud que resulta de ellas y a la que denominamos 'nobleza'[26].

Es obviamente necesario que quien merezca de verdad esta denominación posea cada una de las virtudes particulares, pues de otro modo no podría ser digno de ella, ya que nadie está sano en conjunto si no lo está en cada una de sus partes; todas ellas —o, al menos, las más importantes y numerosas— deben estar en la misma situación que el todo. Pues es distinto ser 'bueno' a ser 'noble': distinto no sólo nominal, sino efectivamente[27];

En efecto, hay, entre los bienes, fines que son elegidos por sí mismos. Entre tales fines, se denominan 'hermosos' a los que son dignos de elogio por ellos mismos: son éstos los que dan origen a las acciones elogiables en sí mismas: la justicia en sí misma y en sus actos; igualmente, los moderados son elogiables pues la templanza es también elogiable. La salud, sin embargo, no es elogiable, pues su ejercicio no lo es; ni la acción

[26] *Kalokagathía:* literalmente, cualidad de quien es *kalós kai agathós:* 'hermoso y bueno'. El sustantivo suele traducirse por 'virtud perfecta' o suma de todas virtudes, lo que es el sentido que le otorga Aristóteles, pero se aleja del uso común griego; 'excelencia' o 'perfección' sería buena traducción para *aretē.*

Kalogathía representa el ideal de nobleza de la época heroica. El aristócrata debe unir a su noble origen las cualidades corporales (belleza, armonía, fortaleza...) y 'morales' (valor, magnanimidad, prudencia...) para que se le pueda aplicar el apelativo de *kaloskagathós* (en contraste, recuérdese como el único plebeyo singularizado en la epopeya homérica, Tersites, verdadero antihéroe, no sólo es orador odioso e insensato, sino además feo y deforme). Es evidente que al usar este término (por otra parte, reciente en su uso sustantivo y rarísimo en el mismo Aristóteles) quiere entroncar Aristóteles con la moral de la época heroica. La moralidad —a pesar de los ideales igualitarios y burgueses de la ilustración griega— sigue siendo una tarea heroica. Sobre esto, véase, naturalmente, la *Paidea,* de JAEGER).

[27] Ya vimos que se es 'bueno' porque se poseen todas las virtudes; pero parece que no basta ser sólo virtuoso para ser 'noble': Aristóteles estipula otro requisito: el fin por el que se actúa ha de ser 'bello'. Las virtudes deben ejecutarse por ellas mismas; los bienes naturales que de ellas resultan lo son por añadidura.

Ejecutar un acto valerosamente será siempre bueno (una buena acción); pero si se ejecuta porque es valeroso, entonces se trata de un acto bello. 'Belleza', incluye bondad, pero no a la inversa. Referente a objetos, 'bello' suele ser usado como sinónimo de 'bueno en sí'; en *Metafísica,* 'bello' es aplicado a objetos inmutables y 'bueno' a los mudables y a las acciones; por último, en contextos estéticos, 'bello' hace referencia a lo que posee orden y 'justa medida'.

vigorosa, pues la fuerza física no lo es: son bienes, pero no dignos de elogio. Y así sucesivamente, como queda claro por inducción.

'Bueno' es, entonces, aquél para quien los bienes naturales son buenos; pues los bienes por los que más se lucha y que se creen más importantes como el honor y las riquezas, las excelencias corporales, la buena suerte y el poder son bienes naturales, pero pueden ser perjudiciales a algunos debido a sus rasgos de carácter, ya que ni el insensato ni el injusto ni el intemperante obtendrán de ellos ningún beneficio, del mismo modo que no sirve al enfermo el alimento del sano ni al mutilado y débil los adornos del sano e íntegro.

Se es *noble* porque se poseen los bienes que son bienes en sí y porque se ejecutan actos nobles por razón de éstos; son hermosas las virtudes y hermosas las obras de la virtud.

Hay cierto hábito ciudadano que los espartanos poseen y que pueden poseer pueblos similares. De acuerdo con él, algunos juzgan necesaria la virtud pero en vista de los bienes naturales. También tales hombres son buenos (pues los bienes naturales les pertenecen) pero no *nobles*, pues no poseen los bienes en sí; quienes sí los poseen eligen también lo bueno y lo bello, pero no sólo estas cosas, sino asimismos las que no son buenas por sí mismas, sino sólo bienes naturales, son para ellos bellas. Los bienes naturales son bellos cuando el fin por el que se actúa y elige es bello. Así, para el hombre noble, los bienes naturales son bellos; pues lo que es justo es bello, 'justo' es lo que uno merece, y el hombre noble merece tales bienes; y lo que es útil es bello y estos bienes le convienen: riqueza, rango, poder. De modo que al hombre noble lo útil le resulta también bello, lo que no ocurre con la mayoría de los hombres: los bienes relativos no son bienes para éstos, sí lo son para el hombre bueno, y para el hombre noble son bellos, pues, por su mediación, éste ejecuta multitud de nobles acciones. Mas quien pretende que las virtudes deben aplicarse al logro de los bienes externos sólo accidentalmente ejecutará nobles acciones. Sólo la nobleza es, pues, virtud perfecta.

Del placer se ha dicho ya[28] qué es y en qué sentido es un

[28] Del placer se trata en el Libro VI, capítulos 12 al 15, lo que constituye otro indicio que confirma la tesis de la pertenencia de los libros comunes a nuestra E. E.

bien. También se dijo que lo agradable es bello y que los bienes relativos son placenteros. Ahora bien, el placer sólo se da en la acción, por lo que el hombre verdaderamente feliz tendrá una vida muy placentera, como sin error se supone.

Sin embargo, el médico posee una norma, por referencia a la cual juzga lo que es y lo que no es saludable para el cuerpo y, de acuerdo con ella, establece cómo debe obrarse para producir la salud, mientras que si se va más allá o se queda más acá <de la norma> no se logrará aquélla.

Lo mismo sucede con el virtuoso: debe haber alguna norma relativa a la posesión, elección y evitación del exceso y
1249 b el defecto de los bienes materiales y accidentales; norma con respecto a la cual se actúe y se elijan los bienes naturales pero no dignos de elogio. En lo que precede, se ha dicho que esta norma era la de lo que prescribe la razón. Pero esto es como si se dijera en cuestiones de nutrición: «tal como prescribe la ciencia médica y su razón»; sería cierto, pero escasamente claro. Así que es preciso, como en otros casos, vivir según el principio rector[29] y de acuerdo con el hábito y actividad de tal principio: así, el esclavo bajo el principio de su señor y cada ser bajo el principio que le es inherente.

Pero como sea que el hombre se compone de una parte que gobierna y otra que es gobernada, y puesto que cada ser debe vivir bajo su principio específico (teniendo éste una doble acepción: la ciencia médica es principio en un sentido y la salud lo es en otro, pues la primera existe en función de la segunda), igualmente ocurre con respecto a la parte cognitiva. La divinidad[30] no gobierna prescribiendo, sino que ella es el fin (teniendo el fin un doble sentido, como se determinó en otro lugar) en vista del cual la prudencia emana sus órdenes; pues la divinidad nada necesita.

Así, esta clase de elección y adquisición de bienes naturales (corporales, riquezas, amigos u otros) que haya de favorecer la contemplación de la divinidad será la mejor y éste es el más elevado criterio; mientras la que, por exceso o defecto, obsta-

[29] *Pròs tò árchon.*

[30] Esto puede ser entendido de dos modos. Según el primero, la expresión se referiría, sencillamente, a la divinidad. Según el segundo, estando la parte racional del alma compuesta, a su vez, de dos elementos, el elemento especulativo *(theōreticón)* sería ese principio divino que debe ser el fin de nuestras acciones.

culice el servicio y la contemplación de la divinidad es mala. Esto es lo que conviene al alma humana y constituye para ella el más elevado criterio: percibir lo menos posible la parte irracional del alma en tanto que tal.

Acerca del criterio de la nobleza y respecto a la finalidad de los bienes relativos, baste lo dicho hasta aquí.

EJERCICIOS

Los tipos de ejercicios que se pueden elaborar en base a un texto son muy numerosos y están en función de la forma en que se organice la clase de Filosofía o de Etica. Los ejercicios que siguen pueden adaptarse a cualquier metodología que se utilice (trabajo individual, en grupo reducido, diálogo de todo el grupo-clase, etc.), si bien insisten en la discusión y el diálogo.

Por otra parte, nos hemos voluntariamente limitado al tipo de ejercicios que ayuden a entender y analizar el contenido interno del texto, dejando de lado otros, también posibles, que tuvieran la finalidad de ir más allá del texto, encuadrándolo en el contexto general de la obra aristotélica o en el conjunto más amplio de la cultura griega.

Dentro de estos objetivos, hemos dividido los ejercicios en secciones, según los aspectos en que el texto puede ser abordado y según los temas centrales susceptibles de análisis y comentario.

Este objetivo —que el alumno lea, entienda, analice y valore lo que lee— puede dar la impresión de ser un prgrama muy modesto. Si se tiene presente, sin embargo, el número de adultos que son capaces de llevarlo a cabo, el programa parecerá bastante más ambicioso.

1. DE COMPRENSION LECTORA

A) LOGICA [1]

Como ya se habrá observado, el tratado es pródigo en argumentos susceptibles de tratamiento lógico. De algunos, ya hemos ofrecido en nuestras notas la ordenación. Ahora, se sugiere al lector que los formalice:
Libro II, nota 9 (1219 a, 30-39).
Libro II, nota 41 (1223 a, 32-36).
Libro II, nota 42 (1223 a, 37-1223 b, 2).
Libro II, nota 59 (1225 b, 1-8).
(Susceptible de tratamiento cuantificacional.)
¿Sería el lector capaz de ordenar y formalizar el argumento de 1223 b, 12-18?
¿O el triple argumento de reducción al absurdo en 1246 b, 16-17; 21-22; 23-24?
¿Y el de 1223 b, 29-36?

[1] Si el lector tiene oxidados sus conocimientos de lógica corra a adquirir el hermoso y amenísimo manual de DEAÑO, A.: *Introducción a la lógica formal*, Alianza Universidad.

B) PSICOLOGIA/ANTROPOLOGIA

1. El alma humana:

— Resuma el lector, ayudándose de la introducción, la teoría aristotélica del alma.
— Analícese la relación entre la división en partes del alma humana y la doctrina de los fines de la acción humana (una distinta consideración del alma humana ¿implicaría otros fines distintos?). Confrontar lo anterior con la antropología y la ética platónica (tripartición del alma). Igualmente, con la tripartición de la tópica freudiana (yo - superyo - ello).
— ¿Necesariamente debe basarse la ética en una psicología (en el sentido amplio que aquí le venimos dando)? ¿Puede erigirse una ética prescriptiva sin antropología previa? Discútase lo anterior en el caso del marxismo y el existencialismo, por ejemplo.

2. Función del hombre; Teleología:
(Releer Libro II, capítulo 1.)

— Discutir el concepto de causa final. ¿Puede seguir manteniéndose o es un instrumento conceptual insostenible en el contexto de la ciencia moderna?
— Aun si existen fines «naturales», o funciones determinadas por naturaleza ¿puede esto extrapolarse del ámbito de la naturaleza al ámbito humano?
— ¿Cuál es el sentido de «función» aplicado al ser humano? ¿Es algo más que una analogía impropia que compara objetos heterónomos, diversos?
— En un objeto inanimado puede hablarse de una única o principal función o uso. ¿Es así en el caso de los seres vivos?, ¿las funciones de éstos aparecen siempre jerarquizadas?, ¿hay alguna que adquiera la supremacía?, ¿es lo mismo «específico» que «supremo»?
— Más allá de las funciones naturales de un organismo, ¿existen otras? (pónganse ejemplos concretos: ¿la función del caballo es servir al jinete?, ¿es una función «natural»?, ¿se trata de una función que le sea inherente o le es impuesta externamente, heterónomamente?).
— Aplíquense las cuestiones anteriores al caso del hombre.

3. Pasiones y hábitos:

— Repasar el concepto de hábito en Aristóteles, relacionándolo con la teoría de la virtud:
  • ¿es verosímil que, por repetir muchas veces una acción generosa, adquiramos el hábito de la generosidad?;
  • ¿toda pasión da origen a un hábito?, ¿por qué?

C) ETICA

1. El fin moral del hombre:

— ¿Cómo caracteriza Aristóteles el fin de la acción humana? ¿Cómo lo relaciona con la felicidad?
— Aplicar los requisitos exigidos por Aristóteles en 1218 b, 10-20 a los bienes candidatos a bienes absolutos a su propia doctrina del bien absoluto: ¿es el bien último (fin de la acción humana) el primer bien y la causa de todo bien? ¿Es un bien 'inmanente'? ¿En qué sentido?
— En 1214 b, 6-14 se afirma que la reflexión sobre la acción humana debe conducir a establecer fines que orienten ('den sentido', en expresión un

poco más torpe) a la vida. ¿En qué se funda esta exigencia? ¿Cuál debe ser la relación entre estos fines? ¿Implica lo anterior que deba haber una jerarquía de fines? ¿Y un fin último singular? ¿Y un fin excluyente? Analícense las diferencias.

— En el capítulo 3, Libro VIII, parece darse a entender la existencia de tres elementos en el alma (1249 b, 6-25):
a) Parte no racional del alma, gobernada por
b) la prudencia, que es, a su vez, gobernada por
c) el 'elemento divino'.
Ya hemos señalado los problemas de interpretación en la nota 30. Teniendo esto en cuenta, ¿cuál sería la diferencia teórica entre entender en él una mención a la divinidad o una referencia a la parte especulativa del alma? ¿Se siguen conclusiones prácticas?, ¿se prescriben normas de conducta distintas en un caso y otro? (Véase Introducción, primera parte, 'Naturalismo'.)

2. Virtud y prudencia:
(Para todo lo que sigue, consúltese la Introducción, 'Teoría de la virtud'.)

— Virtudes ética y dianoéticas: diferencia y relación (véase capítulo 1 del Libro VIII, dedicado a establecer esta relación, en oposición a otros puntos de vista).

— 'Prudencia' *(phronesis).* En 1246 b, 30-36 se alcanzan dos conclusiones: quien posee la 'prudencia', posee también todas las virtudes de carácter y la 'prudencia' no es una forma de conocimiento: ¿Puede considerarse esto demostrado en base al argumento anterior (la imposibilidad de usar la prudencia con un fin distinto al determinado por su naturaleza)?

— Los argumento de 1246 b, 18-25 y 25-32 se apoyan en la doctrina de la corrupción de la prudencia por el vicio de la parte no racional del alma, concluyendo que no puede indentificarse la prudencia y el saber. Pero, ¿admitiría Sócrates este planteamiento? ¿Podría, según Sócrates, darse esta escisión en el alma, con una parte irracional virtuosa y una parte racional corrompida, o viceversa?
Inténtese, en fin, una réplica desde el punto de vista socrático al argumento de este capítulo buscando, por una parte, los posibles defectos lógicos en la derivación de las conclusiones, y, por otra, estableciendo un modelo teórico en base a premisas distintas que no conduzcan a los resultados absurdos que Aristóteles denuncia. (Por ejemplo, si introducimos la premisa adicional de que el deseo lo es siempre de lo bueno y explicamos la acción viciosa como resultado de falsas opiniones que corrompen aquel deseo, ¿puede variar independientemente la ignorancia y el conocimiento en una parte del alma y la virtud y el vicio en la otra parte del alma, etc.)

3. 'Nobleza' *(kalokagathia):*
(Véase capítulo 3, Libro VIII y notas.)

— Analícese el sentido del concepto, haciendo hincapié en su carácter globalizador, de síntesis de las demás virtudes.

— Relación del concepto con su época: ¿Hasta qué punto posee vigencia en ese momento el ideal aristocrático de una moralidad heroica?

— ¿En qué sentido es la 'gratuidad' un componente esencial del concepto de nobleza? ¿Puede relacionarse lo anterior con un cierto carácter 'estético' de la moralidad griega?

2. DE ELABORACION Y CREACION

Nota: Este segundo grupo de ejercicios supone que el alumno tenga presente y emplee sus conocimientos de historia, literatura, lengua, etc. Son, pues, de carácter interdisciplinar y pretenden ir más allá del texto... para entenderlo mejor, reescribirlo, reinventándolo, jugando con él.

A) ANALISIS HISTORICO-CONCEPTUAL

1. Búsquese primero una definición en términos aristotélicos (ya sea literalmente extraída del texto o deducida por el contexto) de los conceptos siguientes.
   Luego, inténtese dar su definición actual, ya sea tomada del diccionario, o si ésta no parece satisfactoria [2] arriesgando otra. Por último, confróntese las similitudes y diferencias entre ambas, intentando dar cuenta de ella (por referencia al contexto social, cultural... diverso que implican):
   — PLACER
   — VIRTUD
   — CONOCIMIENTO
   — NOBLEZA
   — ETC.

   A TÍTULO DE EJEMPLO

   — 'Felicidad' en Aristóteles: bien supremo alcanzable por la acción (17 a, 18-17 a, 40).
   — 'Felicidad' en diccionario Casares: «estado placentero del ánimo, goce completo».
   Obsérvese cómo en Aristóteles el término se refiere a algo objetivo y alcanzable por la acción. De ahí, pasa Aristóteles a investigar cuál es ese bien objetivo a alcanzar, y después de rechazar algunas soluciones (la platónica, etc.) investiga qué clases de bienes hay (internos, externos, etc.), qué bienes son efectivamente buscados (vidas canónicas: placer, virtud, saber). Los hombres felices son sabios o virtuosos o buscadores del placer.
   El concepto de felicidad según el uso moderno [3] hace referencia a un estado subjetivo, anímico, sin referencia a meta, actividad u objeto alguno. Ser feliz es un estado de goce indefinido 'subjetivo' en los dos sentidos del término: depende de cada cual y no está ligado a ningún objeto especial.
   De la actividad humana permanente en busca del bien hasta el estado de goce va un abismo: se trata de conceptos distintos. La diferencia no está en el 'goce' (el hedonismo está bien lejos de ser una característica de la modernidad), sino en la dispersión: para el hombre moderno no hay fin o fines 'últimos' de la acción, en el sentido de Aristóteles. Y menos aún

[2] Las definiciones son reglas de uso. Definir un término es ofrecer una regla que permita usarlo correctamente. El carácter satisfactorio de una definición se refiere simplemente a eso. No hay definiciones 'reales' ni 'esenciales'.

[3] Insistimos: el diccionario no dice qué debe ser o qué es 'en realidad' la felicidad; sólo nos aclara cómo la gente usa el término en el lenguaje ordinario.

existen los fines 'canónicos' porque ha cambiado el 'tipo humano ideal' al cambiar las condiciones sociales de existencia. *Cfr.* el 'ideal del sabio griego' y el científico moderno sometido a la división del trabajo, la competencia profesional, la exigencia de resultados, la dependencia de la empresa que requiere sus servicios, impone sus objetivos y ofrece o niega los medios de investigación...

2. Nada tan ilustrativo como estudiar la evolución de algunos conceptos a través de la historia o tomando como referencia algunos autores. Por ejemplo:
   — EL HOMBRE.
   — DIOS.
   — LO HEROICO.
   — LA VIRTUD.
   — RELACION ALMA/CUERPO.

   [Naturalmente, las pretensiones genealógicas o enciclopédicas están excluidas; se trata, sencillamente, de aplicar los conocimientos históricos o literarios que se posean: el alumno no ha leído, a buen seguro, monografía alguna sobre el valor en la Edad Media, pero sí, más probablemente, un cantar de gesta o una novela de caballerías.]

B) CONFRONTACION DE TEXTOS

Presentamos ahora algunos textos de autores clásicos o actuales que tratan algún aspecto importante de la ética aristotélica, para que el lector tenga oportunidad de valorar desde otras perspectivas la obra estudiada.

1. **Nietzsche:**
   De dos cosas elevadísimas —medida y justo medio— más vale no hablar jamás. Unos pocos hombres han llegado a conocer sus fuerzas y señales por las sendas misteriosas de vivencias y vuelcos íntimos y las tienen por cosa divina, venerándolas en silencio. Todos los demás, apenas si prestan atención cuando se habla de medida y justo medio, creyendo que se trata de tedio y mediocridad. Cabe acaso exceptuar también a los que alguna vez percibieron una exhortación que les llegaba de aquellas esferas, pero se taparon los oídos. Desde entonces les fastidia y exaspera este recuerdo.»
   Humano, demasiado humano (1877-79), Obras Completas, Ediciones Prestigio, Buenos Aires, 1979, vol. II, pág. 461.
   — Pensamiento del Nietzsche de los años de Basilea, filólogo admirador ferviente del espíritu griego. El filósofo de Dionisos entendió muy bien el carácter 'trágico', escasamente convencional, del 'justo medio'.

CUESTIONES

a) ¿En qué sentido crees que Nietzsche adjetiva de 'divino' al término medio? ¿Se trata de un uso enfático o se te ocurre alguna otra razón para el calificativo?

b) ¿En qué condiciones el 'justo medio' no es 'mediocridad'? ¿Cómo se relaciona esto con la contraposición de Nietzsche entre lo 'apolíneo' y lo 'dionisiaco' (justo medio y desmesura/apolíneo y dionisiaco)?

2. **F. Nietzsche:**

«Es que los 'bien nacidos' se sentían los 'felices'; no tenían que construir artificiosamente su felicidad buscando la antítesis representada por sus enemigos, cuando no sugerírsela a sí mismos a fuerza de argumentos falaces o mentiras (tal como suelen hacerlo todos los resentidos); y como hombres pletóricos, exhuberantes y, por ende, necesariamente activos que eran, no sabían separar de la felicidad la acción, no concebían felicidad sin actividad (ese es el origen de todo eso que es absolutamente incompatible con la 'felicidad' de los impotentes, atribulados, carcomidos por sentimientos rencorosos y hostiles, la que es esencialmente narcótico, aturdimiento, reposo, paz, 'descanso de séptimo día', relajamiento emocional, en suma, pasividad). En tanto que el hombre aristocrático vive confiado y franco ante sí mismo ('de noble alcurnia', subraya el matiz de sinceridad y, sin duda, también el de ingenuidad), el resentido no es ni sincero ni ingenuo, ni siquiera franco y honesto consigo mismo. Su alma es bizca; su mente gusta de escondrijos, vueltas y traspuertas, todo lo solapado se le aparece como su mundo, su seguridad, su solaz; entiende del mutismo, de la rencorosa recordación, la contemporización y la autohumillación temporaria.»

Genealogía de la moral (1887), *Op. cit.*, vol. III, pág. 900.

— Nietzsche hace una penetrante descripción del hombre griego 'feliz' y lo contrapone al concepto de felicidad de los débiles y resentidos (no sólo griegos).

CUESTIONES

a) ¿En qué medida el 'aristocratismo' al que Nietzsche alude es cuestión de 'buena cuna' o nacimiento? Relaciónalo con *kalokagathia* en Libro VIII, capítulo 3.

b) ¿Por qué la felicidad es necesariamente activa en los hombres superiores y pasiva en los resentidos? ¿Hace Aristóteles referencia en algún lugar a esto? ¿Establece diferencia entre las dos clases de felicidad?

c) La teoría moral de Nietzsche es deducida de la 'psicología' (de la psicología del noble y del resentido). ¿Te parece este punto de partida muy diferente al aristotélico? ¿Cuál es la diferencia entre la psicología/antropología aristotélica y la nietzscheana?

3. **I. Kant:**

«Todos los principios que se pueden admitir bajo este punto de vista, son o 'empíricos' o 'racionales'. Los primeros, partiendo del principio de la felicidad, se fundan en el sentimiento físico o en el sentimiento moral; los segundos, partiendo del principio de la perfección, se fundan, ya sobre el concepto racional de la perfección, considerada como efecto posible, ya sobre el de una perfección, existente pr sí misma (de la voluntad de Dios), considerada como causa determinante de nuestra voluntad.

Los 'principios empíricos' no pueden nunca fundar 'leyes morales'; porque la universalidad con que estas leyes se imponen necesariamente a todos los seres racionales sin distinción, y la necesidad práctica incondicional que se les atribuye, desaparecen desde el momento en que se busca el principio en la 'constitución particular de la naturaleza humana' o en las circunstancias accidentales en que ésta se halla colocada. Pero el peor es el principio de la 'felicidad personal'. Además de ser falso y de que la experiencia contradice esa suposición de que la felicidad se ajusta siempre a la buena conducta y de que en nada contribuye a fundar la moralidad (pues es muy diferente hacer

a un hombre feliz de hacerlo bueno; hacerlo prudente y atento a sus intereses, de hacerlo virtuoso), somete este principio la moralidad a móviles que la degradan y le quitan toda sublimidad, porque colocan en la misma clase los móviles que nos conducen a la virtud y los que nos conducen al vicio, y enseñándonos sólo a calcular mejor, borra toda diferencia específica entre estas dos clases de móviles.»

Crítica de la razón práctica, precedida de *Los fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Editora Nacional, págs. 80-81, México, 1967.

— Kant postula una ética formal, no deducida de los hechos o estados del mundo, autónoma. Se opone a las éticas materiales, que deducen sus principios de ciertos datos o estados del mundo y que prescriben códigos de contenido concreto, ofreciendo normas específicas de moralidad a la conciencia.

CUESTIONES

a) Según Kant, ¿sería racional o empírico, o ambas cosas, el principio en que se basa la ética aristotélica?

b) ¿Por qué el 'principio de felicidad' es falso según Kant y no según Aristóteles? ¿Cómo respondería Aristóteles a la objeción kantiana 'es falso que la felicidad se ajusta a la buena conducta'? ¿Recuerdas por qué el hombre virtuoso es necesariamente feliz?

c) ¿Por qué, según Kant, el móvil de la felicidad 'degrada' la moralidad? Kant critica aquí el 'utilitarismo' en moral. ¿Es Aristóteles utilitarista? ¿Tiene sentido para Aristóteles el reproche: 'el móvil de búsqueda de la felicidad es egoísta y, por tanto, no puede fundar la moralidad'?

4. David Hume:

«No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un 'debe' o un 'no debe'. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este 'debe' o 'no debe' expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón.»

Tratado de la Naturaleza Humana, Editora Nacional, vol. II, págs. 689-90, Madrid, 1977.

— Famoso pasaje del *Tratado de la Naturaleza Humana* que tanto relieve ha adquirido en la teoría ética contemporánea.

CUESTIONES

a) A pesar de los recientes intentos de salvarlo, parece claro que hay un abismo entre 'ser' y 'deber-ser'. ¿Cómo afecta esto a la moral aristotélica? En concreto: ¿Puede deducirse un concepto de felicidad en base a la psicología o a la naturaleza humana?

b) ¿Del concepto de felicidad así deducido, puede derivarse alguna prescripción moral? ¿La deriva Aristóteles?

c) ¿Podrías tender una cuerda a Aristóteles con que cruzar el abismo 'ser/deber-ser'? Por ejemplo, si la felicidad se siguiera de ciertas acciones de forma inmediata, evidente y necesaria, la prescripción de las mismas, ¿incurriría en la crítica humeana? ¿Se podría hablar en este caso de 'prescripción' moral?

5. G. E. Moore:

«No hay duda alguna de que el carácter de un hombre puede ser tal que habitualmente realice ciertos deberes sin que haya pensado en ningún momento que los desea, que son deberes o que de ellos obtendrá algún bien. No podemos y no rehusamos decir que este hombre posee la virtud consistente en la disposición a efectuar aquellos deberes. Por ejemplo, yo soy honesto en el sentido de que usualmente me abstengo de cualquiera de las acciones calificadas legalmente como robos, incluso cuando otras personas tendrían grandes tentaciones de cometerlas. Sería absolutamente contrario al uso corriente negar que, por esta razón, poseo realmente la virtud de la honestidad. Cierto es que tengo una disposición habitual a realizar un deber. Y que tanta gente como sea posible tenga una disposición parecida es, sin duda, de gran utilidad; es bien como medio. Con todo, ciertamente puedo afirmar que ni las diversas realizaciones de este deber ni mi disposición a efectuarlos tienen el menor valor intrínseco. Puesto que la mayoría de los ejemplos de la virtud parecen ser de esta naturaleza, podemos arriesgarnos a decir que las virtudes no tienen, en general, ninguna clase de valor intrínseco. Y parece razonable pensar que como más generalmente sean de esta naturaleza, más útiles son, ya que se consigue ahorrar mucho trabajo cuando una acción útil se convierte en habitual o instintiva. Pero mantener que una virtud que no incluye sino esto es buena en sí es un gran absurdo. Y resulta obvio que la ética de Aristóteles es culpable de este gran absurdo. Pues su definición de la virtud no excluye una disposición a realizar acciones de esta manera, mientras que sus descripciones de las virtudes particulares incluyen claramente tales acciones. Que con el objeto de mostrar la virtud una acción haya de hacerse a causa de la belleza es un requisito que a menudo abandona. Por otro lado parece considerar, ciertamente, el ejercicio de todas las virtudes como un fin en sí. En efecto, su tratamiento de la ética es, en los puntos más importantes, altamente desordenado y confuso, a causa de intentar basarlo en la falacia naturalista; pues estrictamente sus palabras nos obligan a considerar la contemplación como la única cosa buena en sí, en cuyo caso la bondad que atribuye a las virtudes prácticas no puede ser el valor intrínseco; mientras que, por otro lado, no parece que la considere simplemente como una utilidad, ya que no intenta demostrar que son medios hacia la contemplación. Pero parece que está claro que en conjunto contempla el ejercicio de las virtudes prácticas como un bien de la misma clase que (es decir, que tiene valor intrínseco) la contemplación, sólo que en un grado menor que ésta, de manera que no puede evitar que se diga que recomienda como poseedores de valor intrínseco ejemplos de virtud parecidos al que discutimos en este momento; ejemplos de una disposición

para realizar acciones que si lo expresamos de forma actual presentan simplemente una 'corrección externa'. No se puede dudar que tiene razón cuando aplica la palabra 'virtud' a tal disposición. Pero la protesta contra la opinión que sostiene que la 'corrección externa' es suficiente para constituir el 'deber' o bien la 'virtud' —una protesta que corrientemente se atribuye como un mérito, y con algo de razón a la moral cristiana— parece ser, en general, una forma equivocada de señalar una verdad importante, a saber, que donde sólo hay 'corrección externa', ciertamente no hay valor intrínseco.»

Principia ethica, Editorial Laia, págs. 249-255, Barcelona, 1982.

— Las discusiones contemporáneas en torno a la ética parten en buena medida de esta obra de Moore. Esta se centra en la crítica de las morales 'naturalistas', esto es, aquellas que han definido el bien en términos naturales, ofreciendo sustitutos materiales de éste [bien placer, lo útil, lo deseable].

— El bien es un objeto simple (como el color rojo), no puede ser definido y todo intento de hacerlo conduce a una tautología o a una definición estipulativa. Esta definición viciosa del bien de denomina 'falacia naturalista'.

CUESTIONES

Tenemos a Aristóteles sospechoso ahora de caer en la 'falacia naturalista':

a) La virtud, en el sentido de Aristóteles (=hábito de realizar ciertos deberes), no posee valor intrínseco. Es sólo un medio útil de la moralidad. ¿No es cierto que Aristóteles distingue entre virtudes naturales y éticas? La crítica de Moore, ¿no parece referirse sólo a las virtudes 'naturales'?

b) ¿Crees que en algún caso se abandona por Aristóteles el requisito de que la acción virtuosa se ejecute por sí misma?

c) ¿Cómo se puede compaginar el bien supremo, la teoría con las virtudes como fines en sí? Si bien, como señala Moore, este punto es confuso, intenta dar respuesta a la objeción en términos aristotélicos (releer Dossier núm. 4, apartado d).

6. F. Sabater:

«Razón tenía Aristóteles cuando centraba en el 'Spoudaios', en el impecable nacido para la virtud y la libertad, el verdadero argumento a favor de la moral: no definamos las virtudes, decía, no pretendamos entenderlas casuísticamente, sino admiremos al excelente. La importancia iniciática de la literatura estriba en su facultad de brindarnos trayectorias heroicas: gracias a ella, nunca ha de faltarnos ese pasto de héroes del que se alimenta y regenera nuestra voluntad de valor. El modelo heroico es, a fin de cuentas, un servicio de urgencia de nuestra imaginación, destinado a alentar en nosotros el símbolo de la independencia radical, de autodeterminación plena, en que el ideal ético consiste.»

Invitación a la ética, Editorial Anagrama, pág. 60, Barcelona, 1982.

— Savater postula un sentido de la moral heroica que encuentra en Aristóteles: para desentrañar la naturaleza de la felicidad, observemos a los hombres felices; para investigar la naturaleza de la virtud, observemos a los 'excelentes'. Los mejores ejemplos de humanidad dan cuenta de la altura que puede alcanzar el ideal de la virtud.

CUESTIONES

a) Repasa Dossier núm. 4, apartado d). ¿Cuál es el sentido original de 'areté'? ¿Hasta qué punto se conserva ese sentido en Aristóteles?
b) La ética de Aristóteles, ¿puede decirse que es 'heroica', en el sentido, por ejemplo, homérico?
c) ¿Qué opinas del planteamiento 'observemos al hombre virtuoso para conocer qué es la virtud'? ¿No deberíamos antes saber algo de la virtud para conocer al hombre virtuoso? ¿Cómo debe o puede contrastarse el concepto de virtud obtenido empíricamente? ¿Qué otros criterios de indagación pueden emplearse?
d) La moral 'heroica' ¿supone la existencia de una clase 'heroica' (aristocracia, nobleza...), de unas cualidades psicológicas o antropológicas específicas? ¿Puede sostenerse, independientemente de su origen clasista? ¿Tendría sentido una moral heroica en una sociedad no dividida y menos competitiva y antagónica? (Decía Brech: 'aspiramos a una sociedad donde el heroísmo sea perfectamente innecesario; pero su creación habrá de ser tarea de hombres que posean un heroísmo sin límite'.)

7. J. Rubert de Ventós:

«Para la moral aristotélica y para su trivialización —vía eclesiástica— en 'moral del sentido común' es bueno todo aquello que supone la realización de lo que uno es: el auténtico y ponderado ejercicio de las propias facultades. La bondad, por lo mismo que no es sino la plena realización de la persona, ha de comportar necesariamente la felicidad —esa beatitud desensualizada y madura a la que se sigue llamando 'eudaimonía'—, la armonía y la autonomía del individuo.
Este discurso moral es hoy ilusorio. No sé si en tiempo de Aristóteles la famosa reconciliación helénica del individuo con su medio y el equilibrio entre las facultades humanas eran tales que cabía realizarse plenamente y, al mismo tiempo, mantener un supremo equilibrio y armonía. Me temo que no, y el intelectualismo de la moral griega parece confirmar mi sospecha de que aun entonces este equilibrio no se conseguía realizando o ejerciendo todas las facultades del individuo, sino sólo y precisamente privilegiando algunas —las intelectuales— en detrimento y con la represión de muchas otras. De lo que estoy seguro, en todo caso, es que hoy la realización plena del individuo y su equilibrio, autonomía, 'eudaimonía', no son las dos caras de una misma moneda.»

Moral y nueva cultura, Alianza Editorial, pág. 13, Madrid, 1971.

— En el ensayo del que entresacamos este párrafo, cuestiona el autor lo que denomina 'el infraestructuralismo de Aristóteles': la idea de que existiendo una 'facultad' o 'esencia' específicamente humana, la tarea moral consista en su cultivo y ejercicio.

CUESTIONES

a) ¿Te parece el plantemiento de J. R. de Ventós muy distinto del aristotélico? ¿Depende lo que el nombre haya de ser de lo que sea la naturaleza humana: se basa la ética en la antropología?
b) Repasa Dossier núm. 4, apartado d). ¿Te parece inrtelectualista, y en qué sentido, la teoría aristotélica de la virtud? ¿Y su psicología (tratamiento del placer y del dolor, de las pasiones, en el Libro II)?
c) Que el hombre no sea sólo —ni tal vez prioritariamente— razón, inte-

lecto, etc., ¿implica que la instancia racional no deba ser privilegiada? Que el sujeto no sea orden, unidad estructurada, ¿invalida el ideal ético de conferir un unidad de sentido a esa dispersión? (Las preguntas no son retóricas, aunque su formulación pueda dar la impresión de que la respuesta es obvia: precisamente porque no estamos seguros de la respuesta podemos formular la pregunta, decía Adorno.)

d) ¿Cómo te imaginas que sería una ética que no privilegia lo intelectual? Pon ejemplos concretos.

C) FICCIONES

Decía Savater que la actividad filosófica consistía en leer para inventar. Después de leer, de asimilar (-nos) al autor, se nos ofrece la posibilidad de salir fuera del texto, distanciarnos del mundo del autor —y del nuestro a la vez— por medio de la invención y la ironía.

Si bien el ensayo es el género filosófico por excelencia, no debemos olvidar las posibilidades lúdicas —y hasta pedagógicas— de otras prácticas literarias. Convertir la clase en un taller literario (grupos de cuatro o cinco alumnos redactan un guión que luego es representado, leído en público) es una experiencia de increíbles posibilidades.

Ofrecemos algunas sugerencias para guiones de cuentos, fábulas, cómics, historietas, escenificaciones, etc. (Sólo a título indicativo, pues suponemos que al alumno convenientemente motivado le sobre imaginación para inventar sus propias historias):

a) Escenificaciones:
- representar facetas de una sociedad ideal basada en aspectos de la moral aristotélica;
- representar el contraste entre la vida ideas y las condiciones de existencia del hombre moderno;
- diálogo dramatizado entre personajes que defiendan distintos y contrapuestos ideales de vida (el placer, el conocimiento) y/o ningún ideal y/o la inutilidad de los ideales en general como objetivos de la vida.

b) Juegos, 'collages':
- tómese un diálogo o fragmento platónico (por ejemplo, *El Banquete* y reescríbase colocando a Aristóteles en vez del principal interlocutor de Sócrates;
- en un párrafo de la E. E., sustitúyase sistemáticamente alguna palabra o expresión clave. Léase y discútase en público el resultado.

LEXICO

ἀγαθός **(agathós).** «Bueno» (17 b, 1-18 a, 38).

τὸ ἀγαθόν **(to agathón).** «El bien»; en sentido general, aquello que para cada ser es útil o conveniente; en Aristóteles, el fin. Aristóteles señala su carácter polisémico en 18 a y sigs., frente a la ontologización platónica del concepto.

ἀκολασία **(akolasía).** «Intemperancia» por oposición a *sofrosyne,* templanza con quien suele formar pareja; sentido similar al de *akrasía.* Véase Libro VIII, nota 5 (20 b, 20, 21 a, 2).

ἀκούσιος, ἄκων **(akoúsios).** «Involuntario», opuesto a *hekoúsios,* voluntario: acción ejecutada sin coacción y con conocimiento (25 b, 5-17).

ἀκρασία **(akrasía).** «Incontinencia», ausencia de autodominio, opuesto generalmente a *enkrateia,* a lo largo del capítulo 7, Libro II. Véase Libro VIII, nota 5.

ἄλογος **(álogos).** «Irracional», o «no racional». Una de las partes del alma, opuesta a la racional, en 19 b, 31.

ἀρετή **(aretḗ).** «Virtud», en sentido muy general; excelencia, bondad. Se aplica a personas y cosas, en contextos éticos y no éticos. Véase Libro I, nota 8 (19 b, 20, 19 b, 37).

ἀρχή **(archḗ).** «Principio». En Aristóteles, posee dos sentidos principales: causa eficiente, principio motor (las sustancias actúan como principios al engendrar seres de su misma clase) y causa final o principio teleológico de las acciones humanas. Véase nota 34, Libro II. En general, *archḗ* es todo lo que es fundamento (epistemológico u ontológico) de una ciencia o un ser.

βούλησις **(boúlēsis).** «Querer», en sentido próximo a «voluntad»; sin embargo, hay que tener presente que se trata de una de las partes del deseo. Véase nota 63, Libro II.

βουλή **(boulḗ).** «Deliberación» (48 a, 21, 31, 32).

διάνοια **(dianoia).** «Pensamiento» (23 a, 25, 24 a, 6-7, 25 a, 28, 31).

δόξα **(dóxa).** «Opinión» (14 b, 28, 15 a, 6).
δύναμις **(dynamis).** «Facultad» (18 b, 36, 19 b, 33, 20 b, 16).
ἐγκράτεια **(enkráteia).** «Continencia» (véase *akrasía).*
ἑκούσιος **(hekaúsios).** «Voluntario» (véase *akoúsios).*
ἕξις **(héxis).** «Hábito», estado que se adquiere por repetición de ciertas acciones. Aplicado a las pasiones, sus estados o hábitos constituyen las virtudes y los vicios.
ἐπιθυμία **(epithymía).** «Apetito», una de las partes del deseo que inclina a la satisfacción de necesidades o placeres relacionadas con lo corporal, (véase Libro II, nota 63).
ἐπιστήμη **(epistḗmē).** Traducido, según el contexto, por «ciencia» o por «conocimiento», siempre en sentido muy general de «modos de conocimiento» (16 b, 27, 27 a, 9-27 b, 29).
ἔργον **(érgon).** «Función», «uso». Véase nota 6, Libro II (19 a, 24-27).
ευδαιμονία **(eudaimonía).** Literalmente, cualidad de quien posee un buen «daimon» o espíritu protector. En época de Aristóteles ha adquirido ya el sentido de felicidad, bienestar, bien vivir. Véase nota 2, Libro I.
εὐτυχία **(eutyquía).** «Buena suerte», «fortuna» (15 a, 12, 47 a, 1).
ἡδονή **(hēdonḗ).** «Placer», en el uso general, referido al placer físio, corporal. Pero en Aristóteles, cuando se usa en este sentido restringido, suele ir acompañado del adjetivo *aisthetiché,* («sensible»); caso contrario debe entenderse, por tanto, en el sentido general de «placentero» o «agradable». Aristóteles se pregunta expresamente por la existencia de otros placeres referidos al intelecto. Véanse notas 14 y 25, Libro I.
ἦθος **(êthos).** «Carácter» (19 b, 11, 20 a, 38-20 b, 5, 28 a, 2-17).
θεωρία **(theōría).** Ciencia teorética o especulativa, cuyo fin es el conocimiento, por oposición a las ciencias prácticas, cuyo fin es la acción. Véase nota 16, Libro I.
θυμός **(thymós).** «Impulso», una de las partes del deseo. Se acerca al actual uso castellano de «pasión». En efecto, en castellano, «pasión» posee un sentido más restringido que el de *pathḗ* en griego. Por eso, algunos traducen esta última palabra por «afección» o «emoción» y reservan «pasión» para *thýmos.* Nos ha parecido, sin embargo, conveniente mantener la tradicional versión de *páthḗ,* «pasión», y traducir *thýmos* por «impulso» o «ira», según el contexto. Véase nota 63, Libro II.
ἰδέα **(idéa).** «Idea». Referida a la idea platónica. Véase Libro I, nota 21, sobre teoría de las ideas (17 b, 19-25).
καλοκἀγαθία **(kalokágathía).** Literalmente, cualidad de quien es «hermoso y bueno» *(kalós kai agathós).* Lo hemos traducido

por «nobleza». En Aristóteles posee el sentido de virtud perfecta o suma de virtudes, superior a la simple bondad o virtud particular. Véase nota 26, Libro VIII.

καλός **(kalós):** «Bello», «hermoso». En contexto ético, suele ser sinónimo de «bueno en sí», refiriéndose a la acción buena ejecutada por sí misma, «gratuitamente». La «belleza» incluye la bondad, pero no a la inversa. Véase nota 27, Libro VIII, y nota 1, Libro I (15 b, 10).

λόγος **(lógos).** «Razón» (19 b, 28-29, 21 b, 27-31, 24 a, 24-25 a, 3).

λογισμός **(logismós).** «Cálculo», «raciocinio», «razonamiento» (27 b, 35).

λυπή **(lypḗ).** «Dolor», «displacer». Véase libro I, nota 25 (15 b, 25, 29 a, 34-37).

μεθοδός **(méthodós).** «Método», camino, vía de investigación, pauta de análisis (16 b, 26-17 a, 17).

μεσότης **(mesótēs).** «Justo medio», a veces traducido por «mediedad» («medieté»). Aristóteles hace consistir la virtud en un estado o hábito medio entre hábitos extremos de la pasión o vicios (20 b, 20-26, 20 b, 34-21 b, 3).

νοῦς **(noũs).** «Inteligencia», «intelecto» (17 b, 31, 48 a, 28-32).

ὄρεξις **(órexis).** Aristóteles distingue expresamente la función o potencia «deseante» *(dynameis orectiké)*, en «De Anima», 414 a, 32 sig. de las demás funciones del alma (motriz, nutritiva, sensitiva, pensante).

Orexis es el deseo o inclinación en el sentido más general, e incluye tres subespecies:

— *Boúlēsis:* «querer», «voluntad».
— *Thymós:* «impulso».
— *Epithymía:* «apetito».

La primera forma del deseo es de naturaleza inteligible; las otras dos, de naturaleza sensible. Obsérvese, de pasada, el paralelismo de esta clasificación con la tripartición platónica del alma en inteligible, irascible y concupiscible.

ὅρος **(hóros).** «Norma», «límite» (19 a, 40, 22 a, 17, 49 a, 21-49 b, 24).

πάθος **(páthos).** «Pasión», manteniendo la versión tradicional. Podría traducirse igualmente por «emoción», «afección». En general, es un estado del alma (de la parte irracional del alma) en virtud del cual ésta es «afectada» por diversos objetos. Según Aristóteles, las pasiones van siempre acompañadas de placer y dolor. Véase Libro II, nota 25 (28 b, 8-20, 21 a, 12, 25 a, 8).

προαίρεσις **(proaíresis).** «Elección». «elección deliberada». Véase Libro II, nota 67 (25 b, 18-27 b, 4).

σκοπός **(skopós).** «Objetivo», «propósito», «objeto» (14 b, 6-11).

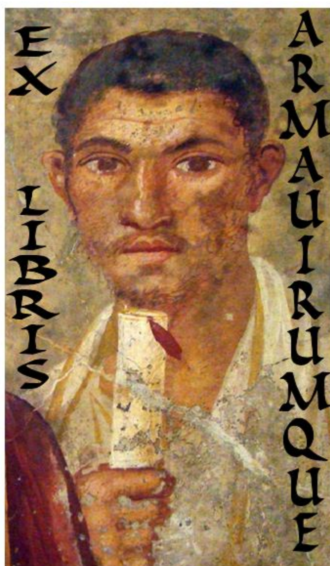
σωφροσύνη **(sōfrosynē).** «Templanza», «temperancia». Véase Libro VIII, nota 5 (30 b, 21-31 a, 25).

τέλος **(télos).** «Fin» (18 b, 10-24, 26 a, 7-26 b, 10, 27 b, 13-40).

τυχή **(tichḗ).** «Suerte», «fortuna» (15 a, 12, 37 a, 1).

φρόνησις **(frónēsis).** Posee en Aristóteles el sentido técnico de «virtud intelectual relativa a la vida práctica». En general, significa cordura, sensatez, buen sentido. Lo hemos traducido por «prudencia», siguiendo el uso tradicional. Véase Libro I, nota 7 (46 b, 5-47 a, 14).

ψυχή **(psychḗ).** «Alma» (18 b, 32-34, 19 b, 28-31).



BIBLIOGRAFIA

NOTA BIBLIOGRÁFICA: Se trata de una bibliografía específica, que no incluye las obras de conjunto sobre Aristóteles (salvo aquéllas que, como la de Jaeger, sean imprescindibles a nuestro tema) ni, con mayor razón, manuales de obras generales sobre la filosofía griega. Para un tratamiento de la filosofía aristotélica en su conjunto, puede consultarse cualquier introducción general a Aristóteles (por ejemplo, la muy sintética y recomendable de JEAN BRUN: *Aristóteles y el Liceo*, traducción castellana en Eudeba, Buenos Aires, 1979).

Sobre la vida de Aristóteles, ya citamos A. H. CHROUST, *Aristotle*, Londres, 1973, 2 volúmenes.

A) EDICIONES CLASICAS

Aristotelis Opera Omnia, edidid Academia Regia Borussica, I-V. Berlín, 1831-1870. Los tomos I y II contienen la edición del texto griego debida a Immanuel Becker. A esta edición se remiten las citas a Aristóteles.

Eudemi Rhodii Ethica, ed. de Franz Susemihl, en la Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig, 1868, reimpreso en Amsterdam, año 1967. En ella hemos basado nuestra versión.

B) TRADUCCIONES

1. INGLES

«Aristotle's Eudemian Ethics», en *The Works of Aristotle*, vol. IX, Londres, 1915. (Traducción de J. Solomón.) Una clásica traducción de Aristóteles en inglés.

The Eudemian Ethics, en XXIII vols., vol. XX de *Works of Aristotle*, Loeb Classical Library, Londres y Cambridge, 1935. Traducción y edición del texto griego de H. Rackham.

Aristotle's Eudemian Ethics, Books I, II y VIII. Traducción y comentarios de Michael Woods, Oxford, 1982. A parte de la alemana de Dirlmeier *(Eudemische Ethik*, übersetzt von Franz Dirlmeier, Berlín, 1982), se trata de la única edición comentada siguiendo la literatura moderna al respecto. Nos hemos servido de sus valiosos, extensos y eruditos comentarios en nuestras notas.

2. FRANCES

Oeuvres d'Aristote: Morale à Eudème, París, 1856 (traducción de Barthélemy Saint-Hilaire. Traducción llena de encanto y elegancia pero escasamente útil en los pasajes difíciles.

Aristote: Etique à Eudème, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1978. Traducción de Vianney Décarie, con breves notas.

3. CASTELLANO

Sólo hay dos ediciones asequibles de la Etica a Eudemo en nuestra lengua:

Moral a Eudemo. Traducción de Patricio de Azcárate, Espasa Calpe, última edición, 1976. Esta edición reproduce la de 1874, en Medina y Navarro, editores, Madrid. Se trata de una traducción que sigue muy de cerca la de Barthélemy Saint-Hilaire. Independientemente de los méritos de ambas obras, tienen ya algo más de un siglo —anteriores a las modernas investigaciones filológicas— por lo que son casi del todo inutilizables.

Aristóteles: Obras, Aguilar, Madrid, 1964. La traducción de F. de P. Samaranch de la *Etica eudemia* sigue el texto griego de Rackham, su versión inglesa e incluso las breves notas a pie de página —aunque no hemos visto que esta obra se cite—. Muchos son los méritos de la edición de Rackham, entre ellos, ser la más moderna que se posee del texto griego (que no ha sido objeto de edición crítica desde Susemihl), aprovechar los trabajos filológicos (por ejemplo, los de Henry Jackson, imprescindibles para el Libro VIII), llevados a cabo hasta la fecha (1935) y constituir, en fin, una versión cuidadosa y muy legible.

Pero algunos de estos méritos quedan desvirtuados en la versión castellana (que nada quita ni añade a la inglesa) y otros problemas se le añaden. Téngase en cuenta que Rackham, como señala en el prefacio, pretende que su traducción sea una ayuda al lector que coteja simultáneamente el texto griego. Por ello, se permite una versión «interpretativa», acercando el léxico de Aristóteles a los usos modernos ingleses, que, como es obvio, no coinciden siempre con los castellanos. Al mantener rígidamente aquéllos, el texto de Aristóteles sufre una doble «traición» (así, *pathos* se vierte en emoción, del inglés *emotion*; *orexis* por «apetito», de *appetition*; *areté*, «bondad», de *goodness*; *thymos*, «pasión», de *passion*, etc.). Ello no obsta para que sea, hasta hoy, la única traducción utilizable en nuestra lengua.

C) OBRAS SOBRE LA ETICA DE ARISTOTELES

Ya se ha dicho que sólo disponemos de dos comentarios actualizados sobre la *Etica eudemia:* el de Dirlmeier y el de Woods (ver apartado B). Pero pueden citarse varias obras de conjunto sobre la moral Aristotélica. Citaremos sólo los que hemos utilizado directamente en nuestra introducción y notas.

COOPER, J. M.: *Reason and Human Good in Aristotle,* Londres, 1975.

Visión general de la ética de Aristóteles, especialmente interesante en la interpretación del fin último del hombre como «inclusivo». Crítica de la tradicional interpretación intelectualista y contemplativa de «eudaimonia» aristotélica.

FESTUGIERE, A. J.: *Aristote: le plaisir,* París, 1936.

Exposición de la doctrina del placer en Aristóteles, comentando los Libros VII y X de la *Etica a Nicómaco.*

GAUTHIER, R. A.: *Ethique à Nicomaque,* introducción a la segunda edición, Louvain, año 1970.

Erudita introducción a la E. N., interesante por varios motivos, entre ellos el tratamiento de las cuestiones cronológicas y de relación entre las éticas.

HARDY, V. T. R.: *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968.

Exposición general sobre los tópicos centrales de la teoría moral aristotélica, incluyendo comentarios a pasajes diversos de la E. E.

HELLER, A.: *Aristóteles y el pensamiento antiguo*, Barcelona, 1983.

La célebre marxista húngara elabora casi una historia de la ética griega que desemboca en un análisis de la teoría político-moral aristotélica, encuadrado en la crisis de la ciudad griega. Aborda el tema desde el punto de vista, infrecuente y atractivo, de lo que podríamos llamar «sociología del conocimiento».

JAEGER, W.: *Aristóteles*, edición castellana en F. C. E., 1964, reimpresión en 1983. Traducción de José Gaos.

Paideia o los ideales de la cultura griega, F. C. E. Obras imprescindibles que han marcado un hito en la historiografía del pensamiento griego. Ya nos hemos referido a ellas en la introducción.

KENNY, A.: *The Aristotelian Ethics, a study of the relationship betwen the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, 1978.

Ver comentario en nuestra introducción.

MONAN, J. D.: *Moral knowledge and its methodology in Aristotle*, Oxford, 1968.

En su análisis de la relación entre las éticas, considera la E. N. más cercana a los ideales platónicos que la E. E.

LIBRIDZZI, C.: *La morale de Aristotele*, Padova, 1960.

Breve y tradicional exposición de conjunto sobre la moral aristotélica, sencilla y sugerente, en su interpretación intelectualista.

NUYENS, F.: *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948.

Aunque su tema es el indicado por el título, al ofrecer una hipótesis de la evolución aristotélica en base al criterio de la aplicación sucesiva de la teoría hilemórfica, toca de lleno temas relacionados con la ética. El criterio de Nuyens ha sido utlizado por Gauthier y Jolif en su edición de la E. N.

OKSENBERG, A. (ed.): *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980.

Recapitulación de ensayos de diversa fecha y procedencia que recoge algunos trabajos editados por sus autores en revistas especializadas y difíciles de hallar. Entre ellos, mencionemos:

a) ACKRIL, J. L.: *Aristotle on Eudaimonia*, sobre los fines de la acción humana en relación con el problema del supuesto intelectualismo de Aristóteles, defendiendo el fin inclusivo de la naturaleza de la *Eudaimonia*.
b) IRWING, T. H.: *The Metaphysical and Psychological basis of Aristotle's Ethics*, que se centra en la cuestión de las relaciones entre naturaleza humana y felicidad.
c) URMSON, J. O.: *Aristotle's doctrine of the mean*. Análisis de la virtud y de su definición como término medio, oponiéndose al lugar común que interpreta éste como algo objetivo o como simple mediocridad.

OWEN, G. E. L.: *The platonism of Aristotle*, Londres, 1965.

Donde se analiza la evolución de ciertos temas centrales en base a la teoría del significado focal.

ROWE, C. J.: *The Eudemian and Nicomachean Ethics: a Study in the development of Aristotle's Thought*, Cambridge, 1971.

Análisis de ciertos tópicos —como el de Phronesis— y su aplicación al estudio de la evolución del pensamiento aristotélico. Sus conclusiones, aunque más matizadas, siguen las de Jaeger, en líneas generales.

WALSH, James J., y SCHAPIRO (eds.): *Aristotle's Ethics, issues and interpretations*, University of California, 1967.

Destaquemos aquí los artículos de:

a) DEWEY, J.: *The Nature of Aims*, 1950.
b) ANSCOMBE, G. M. E.: *Thought and action in Aristotle.*
c) RYLE, F.: *On forgething the difference between right and wrong*, 1958. El primero y el último son capítulos de libros aparecidos en la fecha que se cita.

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO

TÍTULOS PUBLICADOS

Núm. 1
Platón: Apología de Sócrates
Edición y material didáctico:
Llàtzer Bria

Núm. 2
Rousseau: Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres
Edición y material didáctico:
Jordi Beltrán

Núm. 3
Darwin: Viaje del «Beagle»
Edición y material didáctico:
Oriol Albó

Núm. 4
Marx-Engels: El Manifiesto Comunista. Once Tesis sobre Feuerbach
Edición y material didáctico:
Anselmo Sanjuán

Núm. 5
Aristóteles: Ética eudemia
Edición y material didáctico:
Rafael Sartorio

Núm. 6
Epicuro: Carta a Meneceo y Máximas capitales
Edición y material didáctico:
Rafael Ojeda y Alicia Olabuenaga

Núm. 7
Moro: Utopía
Edición didáctica y traducción:
Llàtzer Bria

Núm. 8
Hege l: Fenomenología
Edición didáctica y traducción:
Carlos Díaz

Núm. 9
Kant: Prolegómenos
Edición y material didáctico:
Luis María Cifuentes

Núm. 10
Diógenes Laercio: Los Cínicos
Edición didáctica y traducción:
Rafael Sartorio

Núm. 11
Galileo: Cartas Copernicanas
Edición y material didáctico:
Pere de la Fuente,
Xavier Granados
y Francisco Reus.
Grupo «Phi-dos»

Núm. 12
Platón: El Banquete
Edición didáctica y traducción:
Jordi Beltrán y Rafael Ojeda

Núm. 13
Leibnitz: Monadología
Edición didáctica y traducción:
Hilari Arnau y Pere de la Fuente

Núm. 14
Maquiavelo: El Príncipe
Edición y material didáctico:
Andrés Plumed

Núm. 15
Descartes: El discurso del método
Edición y material didáctico:
H. Arnau y J. M. Gutiérrez

Núm. 16
La Mettrie: El hombre máquina
Edición y material didáctico:
José Luis Pérez Calvo

Núm. 17
Platón: La República
Edición y material didáctico:
Juan Carlos García Borrón

Núm. 18
Freud: La cuestión del análisis profano (I-V)
Edición y material didáctico:
C. Nieto